

La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud

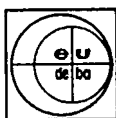
Osvaldo Guariglia



EUDEBA

La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud

Osvaldo Guariglia





Eudeba S.E.M.
Fundada por la Universidad de Buenos Aires en 1958

Primera edición: octubre, 1997

Diseño de tapa: Luis M. De Ritis
Diseño de interior: Ezequiel A. Bluvstein

I.S.B.N. 950-23-0660-0

Eilhard Schlesinger, Konrad Gaiser,
Rodolfo Mondolfo, José Luis Romero,
magistris illustribus, in memoriam.

Prólogo

El presente libro es el resultado de un largo y casi siempre amistoso trato entre el autor y los textos aristotélicos, tanto los específicamente éticos como los concernientes a la física, la metafísica, la filosofía de la dialéctica, de la retórica y de la lógica, la biología, la historia, etc., que se inició hace treinta y cinco años, cuando, a instancias de mi maestro, Eilhard Schlesinger, comencé mi investigación sobre *Anaximandro de Mileto*, la que culminaría en mi tesis de *licenciatura* de la Universidad de Buenos Aires. Posteriormente, mi *Dissertation* para obtener el *Dr. Phil.*, en la Universidad de Tübingen, Alemania, versó ya sobre un problema de filosofía de la lógica en Aristóteles, a saber: su concepción de la *teoría de los contrarios*, en especial por contraste con la teoría platónica de los principios, tal como ésta había sido reconstruida por esos años por mi diréctor, Konrad Gaiser. A la problemática ligada con este tema se remonta uno de los planteos que se encontrará desarrollado especialmente en los primeros capítulos del presente libro, a saber: la concepción aristotélica de la acción y de su conocimiento, el método apropiado para las cuestiones que se relacionan con la *prâxis*, y el significado del término *bueno* o *bondad* referido a las acciones. En efecto, al comparar y contrastar los textos aristotélicos con la metafísica platónica del período tardío, tal como ésta aparece esbozada en los diálogos a partir de la *República*, especialmente en el *Filebo*, y sobre todo en los *Testimonia platonica*, recopilados por Gaiser, que recogen la tradición doxográfica sobre la así llamada *doctrina no escrita* del filósofo ateniense, se me iba haciendo más y más claro el profundo sentido que la ruptura epistemológica con el punto de vista de su maestro había tenido para la maduración del concepto de acción y, en general, para la visión de los fenómenos morales y políticos en Aristóteles. Faltaba, sin embargo, otro estímulo, más acuciante y perturbador, para volcarme decididamente hacia la ética con preferencia a los otros temas, igualmente atrayentes, que se ofrecían dentro de los estudios aristotélicos a principios de los años setenta. Éste provino de dos acontecimientos político-ideológicos que dieron un

vuelco a mis intereses académicos, encaminándolos definitivamente hacia la ética y la filosofía política: el golpe militar-sindical, que había derrocado al gobierno democrático del Presidente Arturo Illia en la Argentina, poniendo fin a toda esperanza de consolidación de la entonces incipiente democracia, reinstaurada en mil novecientos cincuenta y ocho, y el movimiento intelectual que encabezaron los estudiantes alemanes en la última mitad de la década de los sesenta y que estaba en su apogeo cuando yo arribé allí en mil novecientos sesenta y ocho. Por su influjo descubrí la primera Escuela de Francfort, la *Dialéctica de la Ilustración*, la obra de Ernst Bloch, a cuyos seminarios en la Universidad de Tübingen asistí, a decir verdad en medio de una enorme concurrencia que los tornaba caóticos y escasamente académicos, y toda la bibliografía en torno al joven Hegel y al joven Marx. Es muy difícil recrear el clima de la República Federal de Alemania por aquellos años, sobre todo cuando, a los pocos meses de estar yo y mi familia allí, cayó el gobierno de la gran coalición entre democristianos y socialdemócratas y Willy Brandt surgió como el triunfador en las nuevas elecciones, que, por primera vez después de cuarenta años, ungían a un socialista como primer ministro. Como quiera que sea, no es mi intención al escribir este prólogo hacer una autobiografía de mis años de formación, sino más bien trazar un esbozo de mis variables relaciones con el Estagirita, a veces más amistosas y otras más tirantes, pero siempre intensas y productivas. A partir del conocimiento y la apropiación de la *teoría crítica* comienza la evolución de mi propio pensamiento en cuestiones de ética y filosofía práctica, que tendrá un largo período de maduración hasta que diez años más tarde, en mil novecientos setenta y ocho, alcance un primer escalón en un artículo sistemático sobre *ideología*, al que seguirán otros que culminarán seis años después en el libro *Ideología, verdad y legitimación*. También con relación a la ética de Aristóteles este nuevo enfoque producirá un giro importante en la visión de la problemática: a partir de entonces me resulta impensable desvincular las cuestiones de interpretación de la ética aristotélica, en especial de su teoría de las virtudes, del contexto social e histórico, la sociedad tradicional, agraria y señorial, en la que fue concebida y escrita. Luego de mi retorno al país en mil novecientos setenta y uno

comencé a trabajar en la *Ética* y la *Política* desde esta nueva perspectiva, que se fortaleció y enriqueció tanto con la lectura de la obra como con las conversaciones personales que tuve la fortuna y el honor de mantener durante esos oscuros años con dos eminentes historiadores de la cultura antigua y medieval, que vivían en un exilio interior: Rodolfo Mondolfo y José Luis Romero, hasta el fallecimiento de ambos en mil novecientos setenta y seis y setenta y siete respectivamente. A esa etapa, de mil novecientos setenta y tres al ochenta y tres, pertenecen todos los artículos publicados por mí sobre Aristóteles así como el libro cuyo origen era mi tesis de doctorado a la que ya me he referido. Sin embargo, el material acumulado y los capítulos inéditos del libro que había comenzado a escribir sobre la filosofía ética y política de Aristóteles duplicaba, al menos, lo publicado hasta entonces.

En los siguientes años mi labor de investigación relacionada con la ética de Aristóteles fue postergada por el interés sistemático en la fundamentación de una ética universalista, dentro de la gran renovación que tuvo la disciplina luego de la publicación de la obra capital de John Rawls en mil novecientos setenta y uno y de los trabajos de Jürgen Habermas sobre la teoría de la acción comunicativa a partir de ese mismo año hasta culminar en su monumental *Teoría* una década después. En realidad, no es Aristóteles el filósofo clásico que está en el centro de mi preocupación durante este tiempo, sino Kant, ya que de lo que se trataba, a mi juicio, era de una renovación del *universalismo kantiano* con los medios apropiados a una época postmetafísica que sólo puede apelar a la evidencia del lenguaje y de las reglas pragmáticas de la comunicación. Esta intensa confrontación con la lógica, la semántica y la pragmática del discurso normativo, así como con los problemas que plantea para un renovado universalismo la multiplicidad cultural del mundo contemporáneo (los que fueron fuertemente destacados por la corriente opuesta, los *comunitarios*, que recurren a Aristóteles en su ataque a Kant), me dieron una nueva perspectiva de lo que a mi juicio constituye el núcleo central de la ética aristotélica, *la moral de la virtud*, que expuse por primera vez en un artículo sobre Aristóteles y la ética contemporánea en mil novecientos noventa. Es, en realidad, desde este nuevo

punto de encuentro que he retomado la investigación de la ética aristotélica, en paralelo con mi trabajo sistemático sobre una ética universalista. Por esta razón decidí publicar en mil novecientos noventa y dos todos mis trabajos, éditos e inéditos, sobre la *Ética* y *Política* aristotélicas, organizados y sistematizados de modo tal que se presentaran, si no en una exposición continua, al menos en una articulación coherente. Se trató, en realidad, de una especie de *Preprint* o documento de trabajo tanto por la precariedad de la edición como por el estilo de la editorial (Centro Editor de América Latina) y de la colección (*Los fundamentos de las ciencias del hombre*) que lo albergaba. A pesar de estas características, el libro tuvo su repercusión, como lo muestran las dos reseñas debidas a distinguidas colegas, especialistas en filosofía griega: Graciela Marcos y María Isabel Santa Cruz, y las numerosas citas en los trabajos de colegas filósofos/as.

La obra que hoy ofrezco difiere, pues, de todo lo anterior, ya que se trata de una presentación continua y consistente de los temas centrales de la moral aristotélica de la virtud, de sus supuestos y puntos de partida en la concepción de la acción, del método de la filosofía práctica, y del tipo de razón apropiada a ella. Mi concepción actual de la ética aristotélica se distingue notablemente en muchos aspectos de la que tenía al comenzar a escribir hace casi veinticinco años sobre ella: he revalorizado el papel que Aristóteles asigna a la *razón* en la ética, y he descubierto que, dentro de la economía de su obra, existe al menos una concepción de la *buena vida*, la del *magnánimo*, centrada en la vida de la virtud, que aún hoy, a través de numerosas mediaciones a partir de la ética estoica en adelante, nos habla de un ideal que nos es familiar, aunque distante. Para llegar a estas importantes rectificaciones así como para ofrecer la interpretación más fundada tanto de cada una de las virtudes como de su conjunto, me dediqué intensamente al estudio de la impresionante bibliografía en lengua inglesa, de orientación analítica, aparecida en la última década, que ha dado un impulso decisivo a las investigaciones sobre la filosofía práctica aristotélica, a pesar de las frecuentes reiteraciones, la excesiva prolijidad y las abundantes trivialidades que se encuentra en ella, al menos para alguien que, como yo, ha sido formado en la rigurosa austeridad de la filología germánica.

El plan general del libro es el siguiente: luego de un primer capítulo introductorio sobre la vida de Aristóteles y las obras dedicadas a la ética que nos han sido transmitidas en el *Corpus aristotelicum*, siguen dos capítulos, el 2 y el 3, dedicados a las cuestiones del método en la filosofía práctica aristotélica. Los capítulos 4 y 5 están también dedicados a tres conceptos básicos, que por su importancia deben ser estudiados aparte: las acciones, su racionalidad (silogismo práctico) y el tema del bien. La exposición de los temas básicos de la moral aristotélica de la virtud es desarrollada del capítulo sexto al undécimo. El capítulo 12 cierra el libro con una visión de la ética aristotélica desde la perspectiva de la ética contemporánea, y más especialmente, desde la peculiar visión que hoy nos procura la controversia entre universalismo y comunitarismo. Por último, salvo marginalmente, no me ocupo en este libro de los temas de la *Política* de Aristóteles, que están reservados para un estudio posterior - si la vida me alcanza.

Para concluir, este libro, surgido como dije de un cuarto de siglo de investigación, no hubiera sido posible sin el apoyo de cuatro instituciones a las que les debo agradecimiento: la Fundación *Alexander von Humboldt*, de Alemania, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de la Argentina, y a las Universidades de La Plata y Buenos Aires, que durante casi tres lustros desde 1984 han sido testigos de mi obsesión con el Estagirita.

Hurlingham, invierno de 1997.

Nota preliminar

En el texto del libro se utilizan dos maneras distintas de citar:

A) los textos clásicos son citados entre paréntesis en el cuerpo principal por medio de las abreviaturas usualmente utilizadas, que se encontrarán explicadas en la cita completa en la *Bibliografía* con la que se cierra el libro, por ejemplo: (*EN* I 1, 1094 a 1 - 5) remite a la *Ethica Nicomachea*, libro I, cap. 1, pág. 1094, columna *a*, líneas 1 a 5 de la edición de I. Bekker, que se encuentra reproducida al margen de todas las ediciones críticas y de las mejores traducciones.

B) la bibliografía secundaria se cita en las notas de acuerdo al siguiente esquema: *1*) autor, fecha de publicación y páginas, si se trata de libros o artículos, y *2*) autor, sigla del título, tomo y páginas, si se trata de historias de la filosofía, de diccionarios o de gramáticas. Como en *A*), las citas completas se encontrarán en la *Bibliografía* final, ordenada en seis grandes secciones: *1*. Historia de la filosofía griega; *2*. Monografías y artículos sobre filosofía griega, especialmente sobre la ética de Aristóteles; *3*. Historia de la literatura, de la cultura y de la religión; *4*. Diccionarios y gramáticas; *5*. Historia política, social y económica; y *6*. Filosofía en general, especialmente ética.

Todas las traducciones de los textos citados son mías, a menos que se indique lo contrario. En las traducciones de los textos se utilizan los siguientes signos diacríticos:

[ ] indican una interpolación hecha por mí al texto original, sea para completar el sentido implícito, sea para comentarlo.

< > indican una interpolación de una o más palabras en el texto griego, introducida por medio de una conjetura por el editor, uno de los comentaristas, o en casos excepcionales por mí.

{ } indican que se debe suprimir una o más palabras del texto griego, debidas a una interpolación ocurrida en la transmisión del texto de los manuscritos, de acuerdo con alguno de los editores o comentaristas.

Capítulo 1 La vida de Aristóteles y la historia de sus tres Éticas

I. *Biografía de Aristóteles (384-322 a. C.)*

Contra lo que generalmente se cree, la biografía como género tuvo un nacimiento relativamente tardío en la Antigüedad. El drama en sus distintas formas, la prosa histórica, la oratoria forense y política, los diálogos filosóficos y aun la prosa científica habían alcanzado su madurez y en algunos casos inclusive su decadencia, cuando hizo su aparición, hacia mediados del siglo III a.C., la biografía junto a las narraciones de viajes y las crónicas entretenidas con color local. Por esa causa, la primera biografía de Aristóteles, debida a un tal Hermipo, se escribió más de un siglo después de su muerte, esto es hacia fines del siglo III a.C. A partir de entonces se multiplicaron las *Vidas de Aristóteles,* que mezclaban datos reales y ficticios, desmedidamente encomiásticos los unos y directamente calumniosos los otros. A diferencia de Platón, existió ya durante su misma vida una tradición profundamente hostil a Aristóteles, que fue creciendo con el correr de los siglos. Como consecuencia de todo ello, el estudioso moderno que pretende saber algo de la vida del filósofo, debe sumergirse en una maraña de datos de muy distinta importancia transmitidos por un sinnúmero de autores de la Antigüedad griega y latina, a menudo contradictorios y no pocas veces claramente falsos, a través de los cuales debe hacer su camino. Por fortuna en mil novecientos cincuenta y siete el estudioso sueco I. Düring realizó la ímproba tarea de reunir y editar esos datos y de trazar una ruta muy elemental —no exenta de profundos baches— para el viajero que se interna por ella[1]. La biografía que vamos a exponer se basa en la recomposición crítica de esos datos, basada en la labor que realizaron sucesivamente desde el fin del siglo pasado tres grandes filólogos: U. von Wilamowitz-Moellendorf, W. Jaeger y el ya nombrado Düring.

[1] Cp. Düring, *ABT*, pp. 459 ss.

Aristóteles nació hacia mediados del año 384 a.C. en Estagira, pequeña ciudad al este de la península Calcídica, situada al norte del mar Egeo. Su padre, Nicómaco, era médico y hacía ascender su progenie al héroe homérico Macaón, hijo a su vez del semidiós Asclepio. Pertenecía, por lo tanto, al gremio de los Asclepíades, que era el que ejercía la medicina bajo juramento sagrado de guardar el secreto de la profesión entre sus miembros. Debió de poseer cierto renombre, dado que no sólo fue médico y amigo del rey Amintas III de Macedonia, sino también escribió algunos libros de medicina. Sus antepasados eran originarios de la isla de Andros, situada frente al Ática, al sur de la isla de Eubea, donde el culto de Asclepio se mantenía vivo. La madre de Aristóteles, Phaestis, provenía también de una familia de Asclepíades, originarios de la ciudad de Calcis, la más importante de Eubea, en donde ella continuaba manteniendo su hogar ancestral y su ciudadanía, que luego heredará Aristóteles[2]. La estirpe de éste era, por tanto, jonia, como por lo demás la de la gran mayoría de las ciudades de la península Calcídica, que habían sido fundadas por colonos originarios de Calcis en especial y de Eubea en general desde el siglo VII a. C. en adelante. Estas ciudades habían formado luego de la Guerra del Peloponeso una poderosa Liga Calcídica que se mantuvo enclavada en el corazón de Macedonia como una confederación independiente hasta el año 348 a.C. En este año, Filipo de Macedonia toma la ciudad capital de la Liga, Olinto, y somete a toda la península Calcídica, incorporándola a su reino[3]. Aristóteles pertenece, por tanto, a la misma estirpe del pueblo griego que había dado los grandes nombres a la filosofía y a la ciencia antes de Platón: Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras, el matemático Hipócrates de Quíos, etc. Fue ciudadano de un estado independiente, la Liga Calcídica, hasta la anexión de ésta al reino de Macedonia, y aun entonces se convirtió en macedonio de la misma manera que para dar un paralelo de la historia moderna los polacos pasaron a ser rusos al convertirse en súbditos del zar.

[2] Para una completa genealogía de la familia de Aristóteles, véase Chroust, *1973*, I, pp. 73 ss.
[3] Cp. Bengston, *1977*, pp. 316-317.

Debió de quedar huérfano muy tempranamente, ya que el esposo de su hermana, Proxenos, se convirtió en su tutor y lo llevó a Atenas, a fin de continuar su educación, en el año 367 a.C. a la edad de diecisiete años. Desde un siglo atrás, Atenas se había convertido en el punto de reunión de los más afamados sofistas, científicos y filósofos del mundo heleno. Allí, éstos daban sus lecciones en los distintos jardines y gimnasios públicos de la ciudad por una cantidad de dinero que variaba según la fama del profesor. En el momento en que Aristóteles llega a la ciudad, dos grandes escuelas se disputaban abiertamente el favor del público: la que se había formado en torno al gran orador Isócrates y la *Academia* de Platón. Aristóteles parece haber seguido durante un tiempo los cursos de ambas, para luego incorporarse definitivamente a la Academia, a la que formalmente perteneció hasta su muerte. Platón había fundado su escuela en un gimnasio situado a la salida de Atenas, que llevaba el nombre de un semidiós local, *Akádēmos*. Junto al gimnasio, en el que se desarrollaban las conferencias, Platón adquirió un pequeño jardín en el que estableció su residencia personal. Poco sabemos de la organización interna de la escuela platónica. No hay duda de que el ingreso a la misma estaba reservado a aquellos que demostraran poseer no solamente firmes conocimientos previos, en especial de matemáticas, sino también unan profunda vocación filosófica. Una vez realizados los años de aprendizaje, el candidato pasaba a ser reconocido como miembro pleno y a tomar parte en las discusiones internas. A diferencia de lo que se suele creer, las divergencias de opinión internas debían ser grandes y no existía algo así como la doctrina oficial de la Academia, a pesar de la gran autoridad que poseían tanto los escritos como las enseñanzas orales de Platón. Por algunos dichos de éste sobre Aristóteles, a quien llama «el lector» o «el espíritu de la discusión», podemos suponer que el joven se destacó desde temprano y pasó en corto tiempo a formar parte del círculo de los más allegados, mayores que él: Speusipo, sobrino de Platón y su sucesor al frente de la Academia, Eudoxo, Xenócrates y Heraclides. Lamentablemente, la tradición antiaristotélica del platonismo posterior deformó a tal punto la relación entre los dos filósofos, reprochando a Aristóteles el haberse comportado indignamente

en toda forma posible con su maestro, que sólo unas pocas noticias merecen cierta confianza. La relación debió de ser, sin embargo, estrecha y fructífera para ambas partes, ya que Aristóteles se mantuvo al lado de Platón hasta su partida de Atenas, veinte años más tarde en el 347 a.C., cuando éste aún vivía.

¿Cuál fue la actividad intelectual de Aristóteles en la Academia durante esos veinte años y qué obras suyas pueden adscribirse con seguridad a esa época? Toda respuesta a esta cuestión tiene un carácter conjetural, aunque algunas hipótesis emitidas tienen cierto grado de confirmación por vías indirectas. En primer lugar, debemos tener presente que los últimos años de la actividad intelectual de Platón estuvieron presididos por la preocupación en torno a tres grandes cuestiones que para él constituían una unidad: *1)* la determinación de una norma ideal que dirigiera tanto la vida individual como la pública y fuera inmutable e imperecedera: el *bien; 2)* la existencia extramental de entidades sólo accesibles por medio del intelecto, que constituían los paradigmas eternos y el verdadero ser de las cosas y la relación de estas entidades con los entes matemáticos: las *ideas-números; 3)* por último, la cuestión de los principios o elementos últimos tanto del bien como de las ideas: *lo uno* y *la infinitud o díada infinita.* Aristóteles tomó partido desde muy temprano con respecto a cada una de estas tres cuestiones y no varió su actitud fundamental a lo largo de su vida. Lamentablemente, los tres escritos en que se tratan esos problemas no se conservaron y solamente nos son conocidos por citas y comentarios o exposiciones posteriores. Se trata de tres opúsculos: el *Protréptico, Sobre las Ideas* y *Del Bien.* A pesar de ello podemos reconstruir sus rasgos generales: en el primero, Aristóteles separa la reflexión ética sobre las virtudes de los problemas lógicos y ontológicos con los que estaba unificada en el pensamiento platónico, creando así la filosofía práctica como disciplina independiente; en el segundo, recopila y expone con toda la potencia de su dialéctica las principales objeciones a que se expone la teoría platónica de las ideas «con la cual dice expresamente no puedo estar de acuerdo, aun a riesgo de que alguien creyera que me opongo por puro amor a la disputa» (T40 l Düring, *ABT*, p. 329); en el tercero, fija por escrito la teoría

oral de Platón, que éste expusiera sistemáticamente en una única ocasión ante el gran público, exposición a la que sin duda debía seguir un examen crítico, retomado más tarde en sus lecciones de filosofía primera. ¿Supuso la publicación de estos escritos, en los que Aristóteles aparecía por primera vez como pensador independiente, una ruptura con su maestro, como la corriente antiaristotélica se empeñó en probar? Claramente no. Aristóteles no fue el único en disentir abiertamente con Platón; tampoco Speusipo, por caso, su heredero y sucesor, admitía la teoría platónica tal como el maestro la había expuesto, y este disenso no trajo aparejado ninguna ruptura. Una poesía de Aristóteles que la tradición nos ha transmitido parcialmente, atestigua sin dejar dudas el respeto y la admiración que él guardó para con su maestro largo tiempo después de su muerte (T34c Düring, *ABT* p. 316):

«Habiendo llegado al famoso llano de Kekropia,
levantó piadosamente un altar de la sagrada amistad
en honor del hombre a quien no está permitido a los inmorales siquiera elogiar;
el único o el primero entre los mortales que mostró claramente
con su propia vida y por el camino de sus razonamientos
que un hombre puede llegar a ser al mismo tiempo virtuoso y feliz.
No es posible que nadie alcance en algún momento [futuro] ambas [,la virtud y la felicidad].»

En el año 348 o 347 a. C., poco antes de la muerte de Platón de acuerdo con una antigua fuente (T58 f Düring, *ABT*, p. 374), parte Aristóteles al Asia Menor, hacia la ciudad de Atarneo, gobernada por Hermías, un político que mantenía relaciones amistosas con la Academia desde hacía tiempo y que recibió como huéspedes a otros miembros de la Academia, entre quienes estuvo muy probablemente Xenócrates (T15 d Düring, *ABT*, p. 273). La opinión más aceptada entre los biógrafos actuales es la que atribuye la razón principal de Aristóteles para abandonar Atenas a la asfixiante atmósfera política que se había creado en ella luego de la toma y destrucción de

Olinto por parte de Filipo[4]. Aristóteles eligió la ciudad de Assos, situada en la costa de Asia Menor frente a la isla de Lesbos, como residencia. Hermías, aprovechando la rebelión de los sátrapas del Asia Menor contra el rey de Persia, se había independizado de éste y se había unido estrechamente a Filipo de Macedonia. Su suerte, empero, estaba echada desde el momento en que el rey persa hubiera terminado con las sublevaciones internas. Esto ocurrió en el 341 a.C., año en el que la ciudad de Atarneo fue sitiada y Hermías hecho prisionero y enviado al rey, que lo hizo morir en la tortura. La amistad de Aristóteles con Hermías fue grande y perdurable. A su muerte, Aristóteles se hizo cargo de su sobrina e hija adoptiva, Pytias, que más tarde habría de convertirse en su legítima mujer, madre de sus dos hijos, Nicómaco y la joven Pytias. Durante algunos años, Aristóteles prosiguió sus investigaciones tanto biológicas como históricas en Assos y en la vecina ciudad de Mitilene, en Lesbos, acompañado de su joven discípulo de esa misma isla, Teofrasto de Eresos. Hacia 343 aproximadamente, viajó con éste a su ciudad natal, Estagira, que luego de ser destruida en 350 por Filipo, fue reconstruida por su orden. Se trató, sin duda, de la nueva política iniciada por Filipo en la península Calcídica luego de la caída de Olinto y de su anexión definitiva al reino macedónico en 348 a.C. Filipo buscaba, en efecto, la rápida helenización de su pueblo, hasta entonces marginado de la alta cultura de las ciudades griegas. La reincorporación y el restablecimiento de las antiguas ciudades de la Calcídica debió de formar parte de ese programa. Con este mismo espíritu está emparentado el hecho de llamar a Aristóteles, cuyas relaciones con Hermías lo habían acercado a él, a fin de que presidiera la educación de su hijo Alejandro. Durante algunos años, no se sabe cuántos con precisión, Aristóteles desempeñó esta función, alternándola con sus propios estudios en su residencia de Estagira. Dos libros de Aristóteles, *Sobre la Monarquía*

[4] Cp. Düring, *ABT*, p. 276; Chroust, *1973*, I, pp. 121 ss., quien, sin embargo, exagera fantasiosamente el papel de Aristóteles como agente de inteligencia de Filipo.

y *Alejandro o sobre las colonias*, están relacionados con su actividad en la corte macedónica, pero ninguno de los dos ha llegado hasta nosotros. De su estadía en Pella proviene, por último, su gran amistad con Antípater, general de Filipo y Alejandro y, más tarde, regente de Europa, que durante largos años habría de manejar con fuerte mano los destinos de Grecia. Los trece años que van desde su partida de Atenas, en el 347, y su regreso a ella, en el 334, son los de la madurez de Aristóteles y, seguramente, los de su mayor actividad intelectual. Toda distribución de sus obras en períodos es puramente conjetural. Parece, sin embargo, razonable suponer que las extensas colecciones botánicas y zoológicas reunidas tanto por él como por Teofrasto, así como gran parte de las ciento cincuenta y tres constituciones que, se dice, fueron recopiladas por él y sus discípulos, son el resultado del trabajo de esta época. También puede suponerse que sus trabajos más teóricos sobre filosofía natural pertenecen a este período, como por ejemplo los libros sobre *Las partes de los animales*, sobre *La generación y la corrupción*, y sobre *Física*. También su pensamiento en cuestiones de ética y política debió de haber encontrado forma definitiva durante este período, que se reflejaría posteriormente en los cursos que dieron origen a la primera versión de la *Ética* (*¿Eudemia?*) y de la *Política*. Fue sin duda durante estos años en los que el oscuro miembro de la Academia que había partido ignorado de Atenas, se convirtió en el famoso profesor amigo de los más grandes personajes políticos de su tiempo, cuya influencia en la corte de Filipo los atenienses buscaron en más de una ocasión. A estos años debe de pertenecer también la inscripción, conservada en parte aún hoy, que los sacerdotes de Delfos levantaron en su honor por haber establecido una lista cronológica de los vencedores de los *Juegos píticos*, con lo que contribuyó de modo apreciable a establecer una cronología histórica general para toda la Hélade.

A la muerte de Speusipo en el 338 a.C. los miembros de la Academia mandaron llamar a Aristóteles, que residía en Macedonia y muy posiblemente en su ciudad natal, a fin de nombrarle sucesor de aquél al frente de la Academia. La guerra de Atenas y las demás ciudades contra Filipo, que habría de finalizar ese mismo año en la

batalla de Queronea, le impidió regresar y Xenócrates fue elegido *archegós* de la Academia. Con la derrota de los adversarios de Macedonia y la paz de Corinto firmada en el 337 a.C. se abría para Aristóteles la posibilidad de regresar a la que seguía siendo la primera ciudad del mundo helénico. El asesinato de Filipo y los disturbios que le siguieron, le impidieron llevar a cabo su propósito hasta después de que Alejandro restableciera la paz en el 335 a.C. por medio de la destrucción de Tebas. Atenas se apresuró a capitular, aceptando las condiciones que impuso Alejandro y perdiendo para siempre su soberanía. Contingentes macedonios estacionados en Grecia bajo el mando de Antípater, el amigo de Aristóteles, impusieron de ahora en más la *pax macedonica* en la Hélade. En el año 334 a.C. Aristóteles regresó a Atenas con su familia. Es posible que en esa oportunidad la Asamblea ateniense le concediera el título de huésped de honor de la ciudad *(próxenos)* «por los servicios rendidos al pueblo de Atenas» y ordenara que se inscribiese su nombre en una estela en la Acrópolis. Tanto este decreto como el que le había sido conferido en Delfos fueron más tarde destruidos y anulados durante los disturbios antimacedónicos que siguieron a la muerte de Alejandro en el año 323 a.C. En una carta a Antípater comentando estos sucesos habría dicho Aristóteles: «Con respecto al decreto de honor que me fue conferido en Delfos y del que ahora he sido privado, me siento en tal estado de ánimo que no puedo decir que me afecte sumamente ni que no me afecte en absoluto» (T67c Düring, *ABT*, p. 401).

En Atenas, Aristóteles retomó sus enseñanzas no en la Academia, ocupada ahora por Xenócrates, sino en otro gimnasio público situado fuera de la ciudad al pie del monte Licabeto, cercano al templo de Apolo *Lykeios*, de donde tomaba su nombre el *Liceo*. Allí acostumbraban a dar sus clases y conferencias los numerosos profesores y sofistas extranjeros que visitaban la ciudad. Como uno más de ellos se presentó Aristóteles, quien pronto se vio rodeado de un creciente número de discípulos. Si bien formalmente no fundó una nueva escuela, cosa que sólo su discípulo Teofrasto habría de hacer luego de su muerte, su actividad docente fue considerada como una versión paralela de la que se desarrollaba en la Academia bajo la dirección de Xenócrates, aunque provenientes ambas del mismo origen y,

en cierto modo, todavía emparentadas. En los cursos profesados durante esa época, con sus claras y precisas introducciones a fin de centrar el tema de lo que se iba a tratar, de modo que nadie se engañara con respecto a lo que iba a oír, con la enumeración de los problemas y de las soluciones que los más destacados filósofos anteriores habían aportado, continuada por una crítica a las mismas, y finalmente con la exposición ceñida y sistemática de sus propias ideas, se gestó el torso de lo que luego habría de ser la edición definitiva de sus escritos por obra de Andrónico de Rodas tres siglos más tarde. Para estos cursos, a los que debemos imaginar a la manera de las *Vorlesungen* alemanas, Aristóteles debió de refundir y dar la redacción final a escritos parciales anteriores, convirtiéndolos en una obra unitaria, cuyo origen como agregado de tratados independientes es, sin embargo, aun visible. Así surgieron las dos versiones de la *Ética, Eudemia* y *Nicomáquea*, que nos han llegado, la *Política* en la forma final que hoy poseemos, los *Tópicos*, la *Retórica*, etc. Otros, en cambio, como las distintas conferencias destinadas a tratar la filosofía primera: el problema de los primeros principios, la cuestión de los contrarios y el principio de contradicción, la teología astral y la conformación del universo, etc., permanecieron dispersos y fragmentarios y se convirtieron en un libro únicamente por obra del fiel editor Andrónico: la *Metafísica*. La influencia de sus lecciones fue, sin lugar a dudas, enorme. Gracias a ella y a la admiración y el respeto provocados por las pocas obras sistemáticas publicadas y por los diálogos destinados al gran público, hoy perdidos, el nombre de Aristóteles no cayó totalmente en el olvido, cuando su legado manuscrito luego de la muerte de Teofrasto sufrió diversas peripecias hasta ir a dar a una húmeda gruta de la oscura isla de Skepsis. En efecto, según una noticia que nos transmite el geógrafo Estrabón, Aristóteles legó su biblioteca a Teofrasto, quien a su muerte, la legó al hijo de Coriscos, Neleus, quien la llevó de regreso a su hogar, en la isla de Skepsis. Allí sus herederos, ansiosos por evitar que ese valioso fondo cayera en manos de los reyes de Pérgamo, que andaban a la búsqueda de ejemplares para su biblioteca, la ocultaron en una gruta, de donde fue rescatada mucho tiempo después por un rico bibliófilo ateniense en el siglo I a.C., Apellicon, quien la llevó a Atenas. De allí pasó a

manos del dictador romano Silla, quien la transportó a Roma, donde Andrónico de Rodas, por último, la habría ordenado y restaurado, creando el *Corpus* que hoy poseemos (T66 b-c Düring, *ABT*, pp. 382-83, y sus comentarios, pp. 393-95).

En el año 323 a.C. llegó a Atenas la noticia de la muerte de Alejandro. El partido antimacedónico aprovechó una vez más la oportunidad para adueñarse del poder. En el marco de esta situación, un sicofante inició un proceso de impiedad contra Aristóteles, quien se retiró de Atenas «a fin de que los Atenienses no pecaran dos veces contra la filosofía». Se estableció en Calcis, en el hogar heredado de su madre, donde murió un año después, entre mediados de septiembre y comienzos de octubre del 322 a.C., a causa de una enfermedad gástrica a los sesenta y tres años de edad (T44a-c Düring, *ABT*, pp. 341-42).

II. *Las tres Éticas del Corpus aristotelicum*

En el *Corpus* de las obras aristotélicas nos fueron transmitidas tres versiones distintas de la *Ética*. No pretendo exponer en detalle los numerosos e interesantes problemas que plantea la relación de estas tres *Éticas* entre sí sino que voy a señalar sucintamente los aspectos más importantes de la cuestión. Como dije, la tradición manuscrita medieval nos legó dentro del *Corpus aristotelicum* tres exposiciones completas de ética atribuidas a Aristóteles: la *Magna Moralia*, la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomáquea*. El origen de cada una de estas exposiciones no nos ha sido transmitido, lo que dio lugar, ya en la misma Antigüedad y luego a partir del florecimiento de la moderna filología clásica desde el Renacimiento y especialmente en el siglo pasado, a un interminable debate sobre dos puntos centrales: la autenticidad de cada uno de los libros y, en caso afirmativo, la relación cronológica entre sí. Este segundo tema se torna más embrollado aún en el caso de la *EE* y de la *EN*, ya que por un inexplicable capricho de la tradición manuscrita, los libros centrales de la *EE* fueron omitidos con la advertencia de que eran idénticos a los libros V, VI y VII de la *EN*. Con ello se añadió a la *vexata quaestio* de la autenticidad y de la cronología, una nueva: la de la pertenencia original de estos libros a una u otra redacción. Para dar sólo una somera idea del estado

de la cuestión, señalaré lo que podría considerarse la distribución actualizada de las opiniones sobre los dos puntos centrales[5].

Existe hoy unanimidad entre los estudiosos de la ética aristotélica con respecto a la autenticidad de la *EE* y de la *EN*. Esta unanimidad puede decirse que fue debida en gran parte a los trabajos de W. Jaeger o inspirados por él. A diferencia de ello, Jaeger y sus discípulos consideraron siempre espúrea a la *MM*, entre otras razones porque esta obra no encajaba en la sucesión cronológica urdida por Jaeger: el diálogo juvenil *Protrepticus-EE-EN*. Frente a Jaeger se erigió otro eminente filólogo e historiador de la filosofía antigua, Hans von Arnim, quien en una serie de trabajos polémicos sostuvo la autenticidad de la *MM*, a la que adjudicaba el carácter de ser el primer esbozo completo de la ética aristotélica. En la actualidad las opiniones siguen divididas como a comienzos de siglo, aunque en época reciente han aparecido más voces autorizadas que se inclinan por la autenticidad de la *MM*. Contra la autenticidad de ésta junto a E. Kapp, W. Jaeger y R. Walzer, se han manifestado D. Ross, R. Gauthier, O. Gigon, D.J. Allan, D. Monan y C. Rowe. A favor de la aceptación de la *MM* como una obra genuina, al menos en su contenido si no en su redacción, se ha declarado F. Dirlmeier en su exhaustivo comentario a la traducción alemana, publicada dentro de la traducción de las obras completas de Aristóteles emprendida por la AkademieVerlag de Berlín. La tesis tan enérgica y eruditamente defendida por Dirlmeier ha ganado para sí a dos defensores de fuste: I. Düring y, más recientemente, J. Cooper[6]. A. Kenny, por último, ha adoptado una cautelosa posición intermedia, sugiriendo la hipótesis de que *MM* son las notas de un oyente tomadas de un curso dado por Aristóteles siguiendo nuestra versión de la *EE*[7].

Nos queda aún reseñar brevemente la cronología relativa entre las obras en cada caso retenidas como auténticas. Por cierto, la secuencia

[5] Exposiciones más detalladas de la historia y del estado del problema en sus distintas etapas se encontrarán en Dirlmeier, *MM*, pp.118-147, Rowe, *1971*a, pp. 9 ss., Kenny, *1978*, pp. 1-49 y recientemente, *1992*, pp. 113-142.
[6] Cooper, *1973*, pp. 327-349.
[7] Kenny, *1978*, pp. 219-220.

necesariamente varía de acuerdo con las obras que entran en ella. Para el primer grupo, constituido por los impugnadores de la *MM*, la secuencia cronológica que cuenta con mayor aceptación es la propuesta por Kapp y Jaeger: *Protrepticus-EE-EN*. En el último tiempo, sin embargo, D. Monan y A. Kenny han arriesgado una hipótesis francamente herética: *Prot.-EN-EE*[6]. La posición de Kenny es, en realidad, un poco distinta, ya que no pone el acento tanto en la cuestión de la cronología como en la de la pertenencia original de los libros centrales, V-VI-VII, a la versión *Nicomáquea* tradicional, que él cuestiona, con la ayuda de un análisis estilístico por computación, en favor de su adjudicación a la *EE*. El segundo grupo ha integrado a la *MM* en la secuencia anterior: *Prot.-MM.-EE-EN*, lo que condujo a un importante cambio en la concepción del desarrollo del pensamiento ético aristotélico. En efecto, desecharon la tesis jaegeriana de una fase inicial platonizante de Aristóteles, para establecer la consistencia de la teoría ética aristotélica desde sus comienzos. Las variaciones, por lo tanto, consisten en la profundización y complejización del desarrollo, que culmina en la versión más completa y estilísticamente más acabada, *EN*.

Mi exposición de los temas de la ética aristotélica se basa en primer lugar en la *EN*, a la que considero, junto con la tradición, la presentación más elaborada del pensamiento ético de Aristóteles, cuya redacción final debió de provenir de su propia mano. La intensa ocupación con la *EE* desde hace una treintena de años, en especial a partir del monumental comentario de Dirlmeier, y, más recientemente, de los libros de Monan, Rowe y Kenny, han hecho tomar conciencia de la importancia y, en muchos casos, de la originalidad del planteo ético allí expuesto, razón por la cual en la actualidad es necesario tener la versión *eudemia* siempre presente para compararla con la *nicomáquea*. Por último, me parece que ha quedado fuera de duda que también la *MM* contiene material que se remonta originalmente

[6] Recientemente, Kenny se queja de que ha sido malentendido: él no habría sostenido que la *EE* es *más* tardía que *EN*, sino que es *al menos tan tardía como EN*, cp., *1992*, pp. 113-115.

a Aristóteles, sea proveniente de las lecciones del maestro —probablemente de cursos recopilados más tarde por sus discípulos directos —, sea de las obras perdidas del mismo Aristóteles que circulaban en el interior de su escuela, como las *Diaréseis*, la *Eklogé tôn enantíôn* y, en general, los escritos denominados «exotéricos». Quienes hayan seguido con atención la aparición y publicación de las distintas versiones de la *Filosofía del derecho* o de la *Filosofía de la religión* de Hegel y, más recientemente, las diversas notas tomadas de los cursos de Wittgenstein o Heidegger, no encontrarán dificultad en trazar un paralelismo entre los problemas que suscitan la integración entre las obras publicadas y el legado inédito proveniente de la enseñanza oral.

Capítulo 2 La cuestión del método en la ética

I. *Introducción*

El estudio de la obra aristotélica durante el siglo que concluye puede dividirse en dos grandes períodos, el primero de los cuales, hasta aproximadamente la década del sesenta, estuvo dominado por la orientación filológica que le imprimieron a comienzos de siglo estudiosos de la talla de W. Jaeger y H. v. Arnim. A partir de esa década comenzaron a aparecer un conjunto de libros y artículos centrados en diversos aspectos del método en las obras de ética y política de Aristóteles. Este nuevo interés sistemático, surgido primordialmente de las preocupaciones filosóficas actuales, transformó paulatinamente el panorama de la interpretación de la obra aristotélica, en especial en el campo de la filosofía práctica, iniciando un período en el que se pone el acento en el significado que tiene aún para nosotros el modelo de ética centrada en la virtud ofrecido por Aristóteles.

Este cambio de punto de vista transformó también la comprensión del desarrollo y de la coherencia interna de la obra aristotélica. A la imagen, elaborada por Jaeger, de una serie de «sistemas» cerrados en sí mismos y escalonados a lo largo de la vida de Aristóteles (una «metafísica primitiva», «ética primitiva», «política primitiva» seguidos luego de la «metafísica definitiva», «ética definitiva», etc.) se opone ahora la de un conjunto de obras abiertas que representaron en cada campo un conglomerado de teorías tentativas, algunas originales y brillantes, otras completamente dependientes de los conocimientos y situaciones de su tiempo, pero en todos los casos dignas de ser leídas e interpretadas por sí mismas. A la hermenéutica de la *intentio obliqua*, como la designara con justicia G. Bien, que supone tras cada teoría original de Aristóteles motivos fundamentalmente biográficos, se opone ahora la discusión detallada tanto de los problemas que Aristóteles se planteaba como de las soluciones (o carencia de soluciones) que ofrecía[1].

[1] Una excelente visión que abarca la investigación aristotélica de este siglo, se encontrará en Flashar, *PhA*, to. 3, pp. 177-185.

Este cambio de perspectiva está estrechamennte conectado con el resurgimiento de la ética en la segunda mitad del presente siglo a que hemos aludido antes. Tal cambio de interés se corresponde con un cambio profundo de actitud. En términos generales la filosofía de la primera mitad del siglo estuvo dominada por dos tendencias opuestas y, sin embargo, estrechamente emparentadas: el sistemismo lógico-matemático y el relativismo hermenéutico-historicista. Si para el primero el ideal de verdad consistía en un conjunto ordenado de proposiciones universales que se deducían de otras primeras mediante reglas invariables de inferencia, cuya verdad provenía, en última instancia, de la certidumbre de los axiomas o de la comprobación empírica indubitable de determinadas predicciones deductibles de las proposiciones teóricas, para el segundo tal ideal de verdad era simplemente ilusorio, ya que lo que en su sistematicidad se expresaba, era a lo sumo un tipo de concepción del mundo, en el que cobrara forma la originalidad de una época, de una escuela o de una gran personalidad[2]. Ambas tendencias, empero, suponían *un mismo criterio de racionalidad,* a saber: la concatenación formal y deductiva de los conceptos a partir de evidencias indubitables, cuyo modelo había sido provisto desde Descartes en adelante por las matemáticas. Fuera de ella sólo cabía la posibilidad de una introspección subjetiva en la interioridad del alma, cuya validez jamás podía exceder la del testimonio individual, que no comprometía a nadie más que al propio sujeto. Nietzsche, Bergson, el primer Wittgenstein, Carnap, Heidegger, el primer Sartre y Popper, para citar los nombres más prominentes, ofrecen, cada uno a su modo, otras tantas versiones paralelas, a

[2] De la primera corriente se pueden señalar como representantes paradigmáticos a G. Frege, B. Russell y el Círculo de Viena; de la segunda a W. Dilthey, M. Heidegger, y J. Ortega y Gasset en el mundo de habla española. Estas posiciones no son exclusivas de la ética, sino que se han dado también en la epistemología de las ciencias naturales, véase Toulmin, *1972,* vol. I, pp. 41-85. En la tradición de la filosofía analítica la reivindicación de la tradición aristotélica surgió especialmente luego del *segundo* Wittgenstein (cp. Sorabji, *1969,* pp. 127-135, e *infra,* cap. 12).

partir de la tradición propia, de la misma actitud original: la de una rígida visión dicotómica de la constitución del mundo[3].

A su vez, tampoco la filología quedó exenta de la influencia ejercida por este tipo de cosmovisión del mundo. En efecto, la imagen evolutivista de la filosofía de Aristóteles desarrollada por Jaeger dependía en gran medida de esta visión dicotómica, en especial de la forma que la misma había tomado en W. Dilthey. Constituye una de las curiosidades de los estudios aristotélicos de la primera mitad del siglo el hecho de que, a pesar de todo lo que se escribió en pro o en contra de las *conclusiones* de la obra de Jaeger, prácticamente no se haya prestado atención a los *supuestos* de las que éstas partían, tal como los mismos fueron expuestos en las páginas iniciales de su libro. Dos son los supuestos de carácter general que Jaeger enuncia allí, y ambos igualmente dudosos: (*a*) el concepto de desarrollo de una personalidad intelectual y (*b*) la oposición entre una concepción unitarista (escolástica) del *sistema* aristotélico y una visión analítica de varias *fases* del sistema. Jaeger atribuye erróneamente a Aristóteles el descubrimiento de (*a*) a partir de una interpretación equivocada de las intenciones de Aristóteles al presentar las teorías (o *éndoxa*) de los filósofos que lo precedieron en los temas en controversia. El análisis de este aspecto del método aristotélico será desarrollado más adelante; aquí basta señalar que en ningún caso el sentido de la presentación de las «opiniones» de sus antecesores consistía en mostrar, como propone Jaeger, que su propia concepción era el «desarrollo» natural de una idea que sigue su propia ley hasta llegar a su culminación en el propio sistema. Esta asimilación de Aristóteles a Hegel no sólo falsea el punto de vista aristotélico con respecto a la validez de los *éndoxa* más autorizados como puntos de partida de la reflexión dialéctica, sino que ignora en general la importancia del análisis conceptual de las teorías anteriores en el desarrollo de cualquier ciencia. La noción de «desarrollo» que Jaeger le adjudica a Aristóteles proviene, en realidad, de una concepción de las *ciencias del espíritu* que

[3] Para una presentación similar de los rasgos del método aristotélico frente a una actitud «platonizante», véase Nussbaum, *1986*, pp. 240 ss, espec. 258 ss.

había sido particularmente elaborada por Dilthey. Se trata, en efecto, de la concepción de la «autobiografía» *(Selbstbiographie)* como célula de la que surge la historia. Ésta se resuelve, para Dilthey, en una reconstrucción comprensiva de la propia historia vivida por la personalidad individual, el fin de la cual era la repetición de las vivencias originales que se habían conjugado en la autocomprensión. De ahí que el método que Dilthey propugna como el apropiado de las ciencias del espíritu sea una psicología descriptiva y comprensiva del desarrollo del hombre en un todo en el que se amalgaman las tendencias generales de la época con el elemento creador propio de toda gran individualidad. De allí surgen también los límites que la hermenéutica diltheyana imponía al conocimiento histórico-filológico, el que jamás podía superar el *horizonte* de la propia autocomprensión que el historiador recreaba, lo que en cierto modo conllevaba implícitamente un cierto relativismo con respecto a la validez objetiva de criterios de verdad y de valores[4]. Con este relativismo implícito está íntimamente unido el segundo supuesto de Jaeger, (*b*) el *sistema* versus las distintas *fases* del sistema o de los distintos *sistemas*. En efecto, Jaeger critica «la noción escolástica de la filosofía de Aristóteles como un sistema estático de conceptos», para suplantarla por una noción, igualmente estática, de una *superposición* de varios sistemas a lo largo del tiempo. Todo su método analítico dirigido a desentrañar distintas *capas* en la obra de Aristóteles no tendría, en efecto, sentido alguno, si cada una de estas capas no fuera concebida como un conjunto coherente y sistemático de conceptos cerrado sobre sí mismo y claramente discernible del conjunto anterior o posterior.

[4] Cp. Jaeger, *1946*, p. 12: «Si al tratar del proceso intelectual queremos conceder todo su peso al elemento creador y original de las grandes individualidades, será menester que completemos la tendencia general del tiempo con el desarrollo orgánico de la personalidad de referencia. Es el propio Aristóteles quien muestra la estrecha relación entre desarrollo y forma: el concepto básico de su filosofía es el de la «forma incorporada que vive y se desarrolla» (Goethe)». Todo el párrafo, hasta la misma cita de Goethe, suena casi textualmente a Dilthey. Sobre el concepto metódico de autobiografía en Dilthey, cp. Flach, *1970*, pp. 172-186.

Los recursos filológicos del análisis estilístico, semántico, etc. destinados a comprobar *inconcinnitates* en el texto aristotélico, están todos subordinados a aquel principio metódico superior (cosa que muchos de sus seguidores que carecían de su talento simplemente no advirtieron, entregándose a la absurda tarea de deshilachar el texto sin fin específico). Es por esta causa que Jaeger se vio forzado a postular un período «platonizante» de Aristóteles, cuyos rasgos fueran directamente opuestos al Aristóteles histórico, el de la madurez. Así nació esa rígida dicotomía entre el filósofo volcado hacia la contemplación metafísica de las ideas y de los principios en su etapa juvenil y el sobrio investigador escéptico y empírico, que da la espalda a toda especulación para dedicarse a coleccionar ejemplares biológicos o históricos en su madurez y vejez. Sometida a una intensa crítica, esta concepción se reveló no sólo insostenible sino simplemente ingenua. Lo que no quedó tan claro entre los estudiosos, aun entre aquellos que contribuyeron a su derrumbe, es que la misma arrastraba en su caída toda la estrategia evolutivista diseñada por Jaeger, la que sin estos supuestos carecía de base metódica de sustentación[5].

Al desvanecerse el efecto de deslumbramiento provocado por la obra filológica de Jaeger y sus seguidores y al entrar en crisis simultáneamente el rígido monopolio que ejercía la idea de un sistema axiomático como criterio único de racionalidad, comenzó a abrirse paso la posibilidad de un examen de la obra aristotélica genuinamente interesado en lo que ésta aún nos podía aportar a nuestros problemas actuales. Allí donde esta aproximación se hizo más notable, fue en el campo de la teoría contemporánea de la acción en la segunda mitad del presente siglo. Tanto en la explicación general de acciones en las ciencias sociales como en la aceptación de la existencia de criterios *objetivos* de justificación de las acciones individuales surgieron desde distintas direcciones propuestas que ni en uno ni en

[5] Para la crítica de la concepción jaegeriana del pensamiento aristotélico, véase fundamentalmente Ross, *1960*, pp. 1-17, Düring, *Protr.*, pp. 271-286 y Dirlmeier, *MM*, pp. 334 ss.

otro caso apelaban a la deducción del caso individual a partir de leyes teóricas de validez universal. Tales propuestas revalorizaban las formas específicas de argumentación práctica que habían caído en desuso a partir del cartesianismo y el empirismo del siglo diecisiete en adelante[6]. Con ello el esfuerzo aristotélico por elaborar en sus obras de filosofía práctica un método drásticamente distinto tanto del propugnado por la filosofía natural jónica como del entronizado en la Academia platónica que fuera el apropiado para dar cuenta de la racionalidad de la acción, se volvió súbitamente actual.

II. *Principios y causas en la naturaleza, en las matemáticas y en la acción*

La tajante diferencia entre los fenómenos naturales o las entidades formales, que tienen causas necesarias, y las acciones, cuya causa es el hombre y que, en consecuencia, son variables, es expresamente afirmada por Aristóteles en las tres éticas. Con particular énfasis aparece en el siguiente texto de la *EE*:

> EE II 6, 1222 b 15-1223 a 9. *«[1] Todas las entidades naturales son en cierto sentido principio [de algo], por lo cual cada una puede engendrar muchos entes similares, como un hombre otros hombres, y en general un animal [existente]otros animales y una planta otras plantas. Además de esto, solamente el hombre entre todos los animales es un principio de ciertas acciones pues no diríamos que alguno de los otros animales actúa . De entre los principios todos aquellos a partir de los cuales se originan movimientos, se llaman* principios propiamente dichos y *con mayor derecho aquellos de los cuales provienen movimientos [necesarios, esto es,] que no pueden ser de otro modo, un principio que quizá podamos asignar a la divinidad. En los principios invariables, como en los matemáticos, no hay principio propiamente dicho, a*

6 Para una exposición general de esta problemática en la filosofía y epistemología contemporánea, remito a Guariglia, *1993*, caps. 1 al 6.

menos que se lo llame así analógicamente. En efecto, inclusive si en éstos cambiamos el principio, todas las demostraciones cambiarían, pero éstas mismas no cambian por el hecho de que una niegue a la otra, sino porque la hipótesis [de la que dependen] es negada a través de una conclusión negativa. El hombre en cambio es el principio de una cierta acción, pues toda acción (prâxis) *es movimiento* (kínēsis).

1222 b 29, *[II] Puesto que en todos los otros casos el principio es la causa de los entes que existen o nacen posteriormente, es necesario concebir [como punto de partida] la cuestión como si se tratara de una demostración. Pues si el triángulo tiene la suma de sus ángulos igual a dos rectos, entonces necesariamente el cuadrilátero tendrá la suma de sus ángulos igual a cuatro rectos; de esta [inferencia] aparece como evidente que la causa [de la consecuencia reside en el antecedente, a saber,] que el triángulo tiene una suma igual a dos rectos. Si el triángulo cambiara, necesariamente cambiaría también el cuadrilátero: p. ej. supongamos que el [triángulo] tiene una suma igual a tres rectos, [el cuadrilátero tendrá una suma igual a] seis; si a cuatro, a ocho. Y por el otro lado, si el triángulo no cambia sino que es simplemente tal como es, también aquél será necesariamente tal como es. Lo que aquí intentamos probar, a saber, que es «necesariamente» así, es evidente a partir de los* Analíticos. *Por ahora no es posible ni dejar de hablar de esto ni hablar más exactamente que lo que hemos hecho. Si, en efecto, no hay* otra *causa del hecho de que el triángulo sea asi, entonces el triángulo sería un cierto principio y la causa de lo que viene posteriormente [esto es, las otras figuras que de él se derivan].*

[III] De ello se sigue que, si existen ciertos entes que pueden ser de un cierto modo o de modo [directamente] contrario, es necesario que los principios de éstos tengan también las mismas características: en efecto, lo que proviene de proposiciones necesarias es también necesario, lo que en cambio se origina de aquellos otros principios, tiene la posibilidad de transformarse en su contrario. Y lo que está en las manos de los propios hombres pertenece en su gran mayoría a estos últimos entes, pasibles de ser de un modo u otro. De [todos] ellos los hombres son el principio. En consecuencia: todas aquellas acciones de las que el hombre es el principio y dueño absoluto, pueden evidentemente tener o

no tener lugar. Del mismo modo es evidente que en su poder está el que tales acciones tengan o no lugar, dado que él es dueño de que existan o no. De cuantas acciones está en su poder hacerlas o no hacerlas, él es la causa de las mismas, y de cuantas cosas él es la causa, éstas están en su poder.»

El pasaje admite más de una interpretación, especialmente a causa de su estilo en extremo conciso, que dificulta en parte saber a ciencia cierta hacia dónde apunta cada paso. A pesar de ello, la concepción central no solamente es clara, sino que constituye uno de los puntos de partida centrales de la filosofía práctica aristotélica.

La afirmación central, en torno a la cual se articula el texto, es la que encontramos en la sección (*i*) (1222 b 21-24): «De entre los principios todos aquellos a partir de los cuales se originan movimientos, *se llaman principios propiamente dichos (archaí kýriai)*». A esta afirmación se contrapone la siguiente: «En los principios invariables *(en taîs akinētois archaîs),* como en las matemáticas, no hay principio propiamente dicho *(tò kýrion),* a menos que *lo llame así analógicamente (kath' homoiótēta)*». Nuestra hipótesis es que Aristóteles establece aquí una clara distinción semántica entre el uso propio (y el significado) de «principio» y un uso impropio, analógico y, en consecuencia, *homónimo* del mismo. La tesis fuerte de Aristóteles es la siguiente: «principio» se dice sólo de lo que es principio de un movimiento, cambio o transformación, sea éste sólo de traslación en el espacio, como los astros (de cuyo movimiento sería el principio la divinidad), o de generación de una nueva substancia, como en el caso de los animales y las plantas. El sentido *propio (kýrios)* del término *archē* está, por lo tanto, inseparablemente unido a su función: principio es un término relativo con respecto a un cambio subsecuente y éste es el núcleo semántico permanente dentro de una completa diversidad de circunstancias. Los significados de «principio» y de «movimiento» están íntimamente unidos, de tal modo que el término «movimiento» *(kínēsis)* está implícitamente contenido en el significado de «principio» en sentido propio. La proposición, «principio es siempre principio de un movimiento» es, por lo tanto, analítica. Con ello Aristóteles gana un criterio semántico preciso que le permite

distinguir entre aplicaciones propias e impropias del término, no habiendo entre ambas más *que un cierto parentesco*[7]. En sentido estricto, por lo tanto, sólo hay (*1*) principio propiamente dicho de movimientos naturales como (*a*) los entes biológicos —el hombre, los animales y las plantas— y (*b*) la divinidad; (2) principio de movimientos no-naturales, las *acciones (prâxis)* que son, sin embargo, movimientos, y por último, de un modo sólo analógico e impropio (homónimo) (*3*) «principios» matemáticos que, en realidad, no son principios en sentido estricto.

La sección (*II*) es particularmente confusa, debido fundamentalmente a la introducción, a modo de ejemplo, de la relación matemática entre el triángulo como figura elemental de la que se derivan las otras figuras. La cuestión consiste en saber qué quiere Aristóteles ilustrar con ese ejemplo, y la respuesta más verosímil es: la noción

[7] Bonitz, *Index*, p. 416 a 56, da la siguiente acepción para este uso de *kýrios: ipsam propriam ac primariam alicuius vocabuli notionem, proprium ac peculiare alicuius notionis nomen significat.* Así lo ha entendido Dirlmeir, *EE*, p.29, quien traduce: *«Ursprünge nun von der Art, dass sie an der Spitze von Veränderungsvorgängen stehen, heissen Ursprünge im strengen Wortsinn»*. Más recientemente Kenny, *1979*, pp. 3-12, ha discutido con particular detalle el pasaje, contribuyendo sensiblemente a su interpretación. Sin embargo, la interpretación de Kenny difiere fundamentalmente con la sostenida aquí en la interpretación del significado de *kýrios* que Kenny traduce por «controlling», de modo que *archaí kyríai* son «controlling principles» (pp. 4-5). El error de interpretación de Kenny se origina, a mi modo de ver, en el hecho de que no advierte hasta qué punto Aristóteles niega a los «principios» matemáticos el carácter de principios. Para Kenny estos últimos estarían en el mismo plano que algunas causas físicas, ya que «not all cases of physical causation are causation of motion either. The generation of one substance by another is a causation of sustance, *not a causation of motion*». Aquí, empero, falla la erudición aristotélica de Kenny, ya que la fórmula «un hombre engendra a otro hombre» se refiere justamente al hombre en tanto ser animal como un ente que lleva el principio *del movimiento* en sí mismo, esto es, la capacidad de hacer *nacer* (= movimiento) otro ente de su misma especie; cp. Wieland, *1970*, pp. 236-238 y los textos allí citados. Por lo demás, el pasaje paralelo de *MM* I 10, 1187a 29-35 pone justamente el acento en este aspecto de la reproducción natural que parte, como principio de la misma, de un individuo de la *misma* especie; cp. Dirlmeier, *MM*, pp. 227ss. para las relaciones con *EE*. De este modo, el cuadro que Kenny presenta en la p.6 no corresponde a las distinciones (yo no me arriesgaría a establecer aquí una *diaíresis,* como implícitamente hace Kenny) del texto.

de «causa» *(aitía, aítion)*. Al menos éste es el sentido que da a todo el párrafo la observación final (1222 b 38): «Lo que aquí intentamos probar, a saber, que es «necesariamente» así, es evidente a partir de los *Analíticos*». La remisión es lo suficientemente vaga como para que exista una gran discrepancia con respecto al pasaje al que Aristóteles remite, aunque lo más probables es que se trate, como sugiere Dirlmeir, de una remisión general a los *Analíticos Segundos*. En el capítulo 11 del libro II de este tratado, capítulo que está dedicado al silogismo de la causa, aparece justamente una forma de causalidad caracterizada así (*An. Post.*, 94 a 21-22): «(cuando) habiendo ciertos antecedentes es necesario que exista el consecuente». Aristóteles se refiere con ello a la «necesidad silogística», esto es, la que une necesariamente la conclusión con las dos premisas (94 a 24-26), pero el ejemplo que da de este tipo de «necesidad» es de carácter matemático y muy similar al ofrecido aquí. En ambos casos, el consecuente se sigue *necesariamente* del antecedente, porque según Aristóteles el antecedente («causa») aparece en el término medio del silogismo demostrativo como definición o parte de la definición del consecuente. De ahí que, si el antecedente o fundamento teórico cambia, cambiará también el consecuente, mientras que la relación causal o de necesidad seguirá siendo la misma[8].

En realidad hay aquí la combinación de la fuerza de dos necesidades en juego, pues, si la necesidad silogística o relativa es la que va de las premisas a la conclusión, en el caso del silogismo demostrativo o de la causa se añade una «necesidad absoluta», que proviene del hecho de que en ambas premisas las relaciones predictivas en el interior de la proposición mismas sean necesarias. Podemos parafrasear el texto de Aristóteles del siguiente modo:

(*a*) *N* (Todo triángulo equivale a dos rectos)
(*b*) *N* (Todo cuadrilátero está formado por dos triángulos)
(*c*) *N* (Todo cuadrilátero equivale a cuatro rectos).

[8] Sobre la noción lógica de «necesidad» en Aristóteles véase Patzig, *1969*, pp. 25-47. Patzig ha mostrado que Aristóteles establece una clara distinción entre la noción de «necesidad relativa», que sería la que está en juego en la relación entre las dos premisas y la conclusión, y la noción de «necesidad absoluta», que es la que se da en una misma proposición y por antonomasia en la definición: «El hombre es un animal bípedo».

Según Aristóteles tanto (*a*) como (*b*) son *necesarias absolutamente*, ya que por definición el triángulo es la figura la suma de cuyos ángulos interiores equivale a dos rectos y el cuadrilátero es la figura formada por la suma de dos triángulos. Al aparecer como término medio del silogismo demostrativo, esta necesidad absoluta se transmite por medio de la necesidad silogística o relativa a la conclusión. Ahora bien, es la necesidad absoluta la que da a las conclusiones su carácter de invariables o eternas. De modo que sólo pueden variar si variara la relación interna de la proposición de la que se deducen. Esta nueva relación hipotética sería, empero, tan necesaria como la anterior y se transmitiría por medio del silogismo a sus conclusiones. Dado, por último, que todas las relaciones matemáticas consecuentes son reductibles en última instancia a la premisa (*a*) que es en realidad la definición del triángulo, éste es en consecuencia el fundamento o «causa» no causada de todas las relaciones posteriores. Las conclusiones de la sección (*ii*) son, en definitiva, las siguientes: (*4*) las consecuencias *necesarias* (en sentido absoluto) provienen *necesariamente* (en sentido relativo) de causas (premisas) también *necesarias* (en sentido absoluto) (cp. *EE*, 1223 a 1); y (*5*) la causa, que aparece como término medio en el silogismo demostrativo, puede ser reductible a otra causa anterior o no; en caso de que no sea reductible a otra, nos encontramos frente a una causa no causada o absoluta, de la que dependen todo lo que posteriormente se engendra de ella.

La sección (*iii*) presenta por fin las conclusiones a las que Aristóteles pretendía llegar, aunque las mismas están tan sintéticamente expresadas que se hace difícil establecer las conexiones con lo anterior sin un examen detallado. Aun así, caben discrepancias de detalle, aunque el sentido último es claro. El punto de partida es una de las conclusiones de la sección anterior: (*4*) de consecuencias necesarias en sentido absoluto las causas son también necesarias absolutamente, de lo que se sigue que (*4'*) de consecuencias no necesarias y sólo contingentes o posibles, esto es, que pueden tener un atributo o su atributo contrario o que pueden tener lugar o no tener lugar, las causas son también de este mismo tipo, sólo contingentes. Tanto (*4*) como (*4'*) son afirmaciones lógicas de carácter general, que presuponen

todo el desarrollo de la sección (*II*), así como éste presupone una demostración más técnica de las relaciones lógicas, tal como la dada en los *Analíticos*. A estas afirmaciones, Aristóteles agrega un hecho de la experiencia: (*6*) «lo que está en manos de los propios hombres pertenece en su gran mayoría a estos últimos entes (*i.e.* pasibles de tener un atributo o su contrario)». Como ha señalado Kenny, la frase tiene más de una significación. Tal como yo la entiendo, afirma lo siguiente: la enorme mayoría de las cosas que están en poder de los hombres para realizarse o no, son (*a*) contingentes (*i.e.* no necesarias), vale decir, pueden tener tanto un atributo como su contrario, o pueden tener lugar o no tener lugar; existe, empero, (*b*) sólo una única clase de cosas que dependen del hombre y que, si tiene lugar, tiene siempre una consecuencia necesaria: la reproducción (un hombre engendra otro hombre). Tanto de las primeras como de las segundas el hombre es el *principio del movimiento*, vale decir, es, como se lo definió en (*I*) *un principio en sentido estricto (kýrios)*. ¿En qué difiere el hombre como principio de (*a*) y como principio de (*b*)? Aquí es necesario suplir una de las alternativas, ya que Aristóteles no hace más referencia a (*b*) en todo lo que sigue y se concentra en la relación del hombre con las cosas de tipo (*a*). Por contraposición a sus afirmaciones con respecto a estas últimas y poniendo en conexión la conclusión (*5*) de la sección (*II*) es posible reconstruir su alternativa (*6*) con cierta seguridad. En efecto, el hombre, en tanto principio de cambios naturales, como la formación de un nuevo organismo que habrá de contener necesariamente todas sus características biológicas, si bien es principio en sentido estricto, (*I*), no es causa absoluta (*5*), sino causa que a su vez ha sido causada, y que no constituye más que un eslabón más en la cadena de causas. Éstas, en efecto, no son sólo los antecesores biológicos, sino también las causas concomitantes, como el sol, el clima, etc. como principio de (*a*), en cambio, el hombre no solamente es principio en sentido estricto, es decir, de que lleguen o no a ser, sino, también es, como el triángulo con respecto a las demás figuras matemáticas, causa absoluta, no reductible a otra, de la que depende todo lo que posteriormente tiene lugar, esto es, las acciones, y a diferencia del triángulo, no es una causa necesaria en sentido absoluto, sino estrictamente contingente. Tal es lo que Aristóteles afirma como conclusión (1223 a 4-9):

(7) (*i*) El hombre es el principio absoluto de las acciones, dado que en su exclusivo poder está el que tengan o no tengan lugar; (*ii*) que esté en el poder del hombre el hacer o no hacer las acciones, implica que él es la causa absoluta, no reductible a otra, de las mismas; que el hombre sea la causa absoluta de las acciones, implica que está en su poder el realizarlas o no.

III. *Tres posiciones con respecto a la acción*

Como aparece con claridad en la continuación del capítulo VI hasta el final, el objetivo de Aristóteles consiste en distinguir las acciones *voluntarias* de las *involuntarias:* (*EE* 1223 a 15-18) «Es evidente que la excelencia y la bajeza *(aretē kaì kakía)* tienen relación con aquellas acciones de las cuales nosotros somos no sólo la causa sino también el principio [...] Todos coinciden en que somos causa [responsable] de aquellos actos que realizamos voluntariamente y por elección de cada uno, y de cuantas cosas realizamos involuntariamente, no somos causa [responsable]», de las que nos ocuparemos en el capítulo 4. El análisis anterior excede, empero, este limitado fin y ofrece en realidad una exposición general del concepto aristotélico de *acción (prâxis)* y una fundamentación de (*i*) su independencia ontológica y (*ii*) su racionalidad propia. No es posible juzgar adecuadamente la hazaña llevada a cabo por Aristóteles sin ponerla en contraste con las alternativas que históricamente le precedieron, las cuales se vieron forzadas a negar una de las dos características señaladas. En efecto, la actitud *sofística* tradicional afirmaba (*i*) pero negaba (*ii*); la actitud *platónica* que se le contrapuso, afirmaba (*ii*) pero negaba (*i*); afirmar tanto (*i*) como (*ii*) y con ello dar fundamento independiente a la *lógica de la acción* es el mérito aun hoy valedero del Estagirita.

A fin de presentar lo que para nosotros constituye el núcleo de cada una de esas posiciones con respecto a la acción, desarrollaremos en forma de paráfrasis en primer lugar el *argumento sofístico* y a continuación la contrapropuesta *platónico-académica.*

Argumento Sofístico. Existen dos clases de fenómenos en el mundo: unos (*I*) que se repiten siguiendo una determinada secuencia en

cualquier lugar y tiempo en que se produzcan y otros (*2*) que, aunque lleven un mismo nombre, cambian tanto con respecto a la secuencia en que se producen como con respecto a las consecuencias que de ellos se derivan según se manifiesten en uno u otro lugar y en un momento o en otro. Aquellos fenómenos (*1*) que muestran un comportamiento regular, independientemente del tiempo y lugar en que se producen, son *naturales* y *necesarios (tà tês phýseos anankaîa),* son por lo tanto universalmente válidos y pueden ser conocidos con certeza por todos los hombres. Aquellos otros, en cambio, (*2*) que varían según se produzcan en un momento o en otro, que son juzgados de modo diferente en un lugar y en otro, y cuyas consecuencias varían, por último, según las circunstancias en que se produzcan, son fenómenos no necesarios sino accidentales *(epítheta:* adventicios*)* que, por tanto, no pueden ser objeto de conocimiento verdadero por parte de los hombres, sino sólo materia de *opinión (dóxa),* que carece de un intrínseco valor de verdad, i.e., no es universalmente válido. El origen de los primeros (*1*) es la naturaleza, el de los segundos (*2*) la mera convención *(nómos):* tales son las leyes humanas y aquellas acciones que éstas determinan como *justas*[9].

Argumento Platónico. Existen dos especies de fenómenos en el mundo (*1*) los que poseen un carácter definido, una medida precisa y

[9] La paráfrasis que presento como la posición sofística recoge un conjunto de ideas comunes a varios autores, pero se basa fundamentalmente en el más importante documento que poseemos al respecto de esta época, los dos *Pap. Oxy.* XI 1364 y XV 1797 que nos conservaron fragmentos extensos del escrito *Perì alētheias* de Antifón el Sofista, frg. 44, A-B, Diels-Kranz, (II, pp. 346-355). Para un análisis de la contraposición entre *nómos* y *phýsis,* que supone un concepto secularizado de ésta, proveniente con suma probabilidad de la medicina y en todo caso de la filosofía natural jonia, cp. Heinimann, *1965,* pp. 125-147. Sobre la auténtica posición de Antifón mucho se ha debatido, cp. Sinclair, *1961,* pp. 70-72 y Guthrie, *HGP,* III, pp. 107-113. Este último autor se inclina a considerarlo como un revolucionario en el plano teórico, que no pretendía la anulación de la ética tradicional o de las leyes vigente, sino su reforma sobre una base más acorde con las necesidades naturales: frg. 44, B, col. a 4, 1-8 (DK II 349) «Lo conveniente *(tà symphéronta),* en la medida en que está sujeto por las leyes, es una cadena de la naturaleza, en la medida en cambio en que está regido por la naturaleza, es libre» cp. Morrison, *1963,* especialmente pp. 44 ss.

una completa invariabilidad, como las magnitudes numéricas, las geométricas y las relaciones matemáticas que tienen lugar entre aquellas, como p. ej., la igualdad, el duplo (de), la mitad (de), etc., y otras (2) que están en constante cambio, tan pronto llegan a ser como desaparecen de la existencia, o varían continuamente en intensidad y gradualidad, de modo que resulte imposible evitar una constante indeterminación; es, p.ej., imposible establecer los precisos límites entre calor (y sus grados) y frío (y sus grados), o entre humedad y sequía, etc. A estos últimos también pertenecen las sensaciones psicofísicas humanas, como las de placer y dolor, que se presentan siempre insalvablemente mezcladas y, en consecuencia, inevitablemente imprecisas e indefinidas. Ahora bien: toda generación, producción o realización tiene lugar en vista de una existencia *(ousía)* o realidad permanente. Por tanto, aquello que como las sensaciones, las pasiones, los procesos fisiológicos (vaciamiento y llenado del cuerpo) son transiciones y bruscas oscilaciones de un punto extremo al otro, sin que haya pausa de este constante movimiento, no tiene ni puede tener existencia permanente ni, por tanto, verdadera (es decir, verdaderamente cognoscible). Dado que todo lo de este modo generado no admite precisión, tampoco podrá ser bueno en sí, ya que la existencia inmutable, precisa y verdadera y la bondad son una y la misma cosa. De aquí se desprende que todas las infinitas e indefinidas propiedades, sensaciones, pasiones y realizaciones o estados que pertenecen a la especie (2) pueden ser objeto de un conocimiento *exacto* y *racional* (aunque indirecto) en la medida, y sólo en la medida, en que todos ellos reciban por *participación* o *mezcla* con la especie (*1*) una relación o proporción numérica que pueda ser fijada en una cantidad o proporción y de ese modo conocida[10].

En relación con esta posibilidad intrínseca de alcanzar o no un conocimiento universal y exacto de su objeto se distinguen las distintas

[10] La más clara exposición de esta bipartición de todos los entes en dos grandes géneros, el de lo limitado *(péras)* y el de lo ilimitado *(ápeiron)*, está expuesta en el *Phil* 23c-26a. De acuerdo con Gaiser, *1963*, pp. 193-195, este pasaje está conectado con el de *Tim* 28c, y con la teoría sistemática de los principios atestiguada indirectamente desde Aristóteles en adelante. *Péras*,

artes y técnicas: aquellas que no pueden realizar mediciones precisas, como la medicina, la agricultura, etc., se diferencian por su carácter meramente empírico y conjetural de aquellas otras como la arquitectura y la ingeniería que pueden aplicar relaciones y mediciones geométricas, aunque groseras, a sus objetos. Sin embargo, estas mismas no son sino aproximaciones a la verdadera ciencia exacta, que se ocupa de las relaciones matemáticas puras como tales. Cuanto más exacta, precisa y universal sea la ciencia, tanto más verdadera y pura será y tanto más verdadero y puro será su objeto. La más pura y verdadera de todas habrá de ser, por lo tanto, la ciencia del ser verdadero, invariable, que ha sido y será siempre idéntico a sí mismo. Este último constituirá, por tanto, *el criterio* para juzgar la verdad, exactitud, pureza y bondad de toda otra existencia, aun de los entes naturales, distinta e inferior a él. Dado que los actos de los hombres son el efecto de la proporción en que están combinados los diversos elementos que componen el cuerpo [pertenecientes a (2)] y el espíritu

---

lo limitado, es la *unidad* que confiere *identidad; ápeiron*, lo ilimitado es la *díada* de lo *grande* y lo *pequeño*, la fuente de toda diversidad, movimiento, etc. (Cp. Gaiser, *1963*, pp. 190ss). Ahora bien, con independencia de la cuestión de la «teoría no escrita» de Platón, la interpretación matemática del pasaje no deja lugar a dudas, aun cuando no es claro de qué modo distribuye Platón la «acción» entre los dos principios. Platón parece no haber concebido la *prâxis* como algo en sí, independiente, sino haberla subsumido bajo el concepto general de *téchnē*, tal como interpreta también Gosling, *Phil.* pp. 196-205. No es difícil comprender por qué razón la *téchnē* constituye para Platón el modelo por antonomasia tanto de producción como de generación natural («lo creado o producido» difiere de «lo engendrado» sólo por el nombre, *Phil.* 27a 1-2). En ella aparecen *estrechamente combinados dos elementos heterogéneos:* la pura teoría que expone relaciones universalmente válidas, paradigmáticamente expresada por la matemática, y *la aplicación* de esa teoría sobre un segundo elemento, impreciso y rebelde a la medida que sólo puede presentar una *reproducción* imperfecta, imprecisa y aproximada del modelo teórico. Como ha señalado con razón Gaiser, esta estructura es la misma sea que se trate de la *téchnē* divina que ha construido el cosmos, sea de la humana, que imita por medio de las ideas técnico-matemáticas en el alma la estructura ontológica última del mundo, *1963*, pp. 104-106. Así considerada, la posición platónica aparece muy próxima a la concepción del universo de la moderna ciencia de la naturaleza desde Galileo en adelante, cp. Isnardi-Parente, *ZM*, III 1, pp. 339-347 y Popper, *1974*, pp. 75-93.

[perteneciente a (*1*)], aquéllos serán o no verdaderos en relación con su proximidad o lejanía de la norma ideal impuesta por el conocimiento exacto del ser y de sus consecuencias teóricas. Allí donde tal medida no es aplicable, impera el principio de lo ilimitado p.ej. en lo que concierne a nuestras necesidades diarias y no se puede en realidad decidir sobre la bondad (o verdad) de los mismos más que de un modo aproximado e indirecto[11].

Frente al argumento sofístico, que le niega toda posible estabilidad y cognoscibilidad a los fenómenos humanos (*2*), por oposición a aquellos predictibles y naturales (*1*), Aristóteles retrotrae la cuestión a una formulación lógica y epistemológica más precisa. El análisis lógico muestra, en efecto, que a diferencia de lo que supone el sofista, la estructura lógica del silogismo de la «causa» es la misma sea para aquellas conclusiones que tienen una validez necesaria en sentido absoluto (como sería el caso de los fenómenos naturales: un hombre engendra *necesariamente* a otro hombre), sea para aquellas otras que sólo son contingentes, esto es, que pueden tener un atributo o su contrario [fenómenos (*2*)]. La diferencia reside en el hecho de que en el caso de los fenómenos de clase (*2*) la predicación es sólo *posible*. En este último caso, habrá una «causa» de los fenómenos contingentes, contra lo que supone el sofista, que reserva la relación causal a los fenómenos exclusivamente necesarios, pero esta causa será también de carácter *posible* o contingente. Dado que, por último, ambas clases de fenómenos pertenecen a la clase más general de lo que tiene lugar en el tiempo (*tò gignómenon*), tanto unos como otros deberán tener un *principio* de su generación: los principios naturales tendrán siempre las mismas consecuencias (*1*); los principios de hechos no naturales tendrán consecuencias variables (*2*), pero a diferencia de los naturales, serán la causa absoluta (no causada) de estas consecuencias. Para el sofista, como hemos visto, las formas del conocimiento que recogen los hechos de la clase (*2*), eran por definición no

[11] Para la jerarquía de las mismas ciencias matemáticas, que culmina en la dialéctica, cp. *Rep.* VII 524a ss. con el comentario de Cross y Woozley, *Rep.*, pp. 233 ss; y *Phil.* 57c-59d, que parece ser un resumen del texto anterior.

verdaderas sino pertenecían más bien al variable campo de opiniones *(dóxai)*. Al demostrar que tanto para unos como para otros existe una estructura lógica invariable, Aristóteles confirió a las premisas necesarias y a las probables una diferencia sólo de grado y no de naturaleza. Aquellas premisas que recogen predicaciones probables son restituidas ahora al campo del conocimiento: constituyen los *éndoxa*, esto es, aquel material contenido en las opiniones generalmente admitidas que proveen una forma de conocimiento, aunque no posean el rango de evidencias irrefutables. Sobre esto habremos de volver.

La posición de Aristóteles frente al argumento platónico es más matizada. La propuesta platónica, cuyo núcleo intentamos reproducir, equivalía a una superación de la oposición sofística entre *phýsis* y *nómos* por medio de una oposición más general entre (*1*) lo limitado, proporcional y medido, por un lado, y (*2*) lo ilimitado y carente de toda proporción y medida, por el otro. En la clase (*2*) de la dicotomía platónica caen en principio por su propia naturaleza tanto los fenómenos (*S1*) naturales como (*S2*) humanos de la sofística. Si luego en la jerarquía de las ciencias los fenómenos de tipo (*S1*) aparecen ubicados en un escalón superior a los de tipo (*S2*), ello se debe a su mayor cercanía al criterio de medición ideal, que proporcionan las matemáticas, en comparación con los fenómenos del otro tipo. En la propuesta platónica se hallan confundidos dos aspectos que es necesario deslindar: (*i*) uno *metafísico*, que supone la constitución del universo por medio de un *alma-causa* que se identifica con las entidades matemáticas, (esto es, que tiene una y la misma forma de existencia con éstas) y que constituye el *principio del movimiento*[12]; y (*ii*) otro, *epistemológico*, que postula un único y rígido *criterio de exactitud* a fin de distinguir toda forma real de conocimiento de aquellas

[12] Sobre la identidad del alma y las entidades matemáticas en Platón y en sus dos sucesores al frente de la Academia, Speusippo y Xenócrates, cp. Merlan, *1960*, pp. 11-48 y Gaiser, *1963*, pp. 95-99. Merlan y Gaiser consideran, contra Chemiss, que la identificación del alma con el principio del movimiento, bien atestiguada para Xenócrates y Speusippo (cp. del primero frg. 60-65 H: «según X. el alma es número que se mueve a sí mismo» y del segundo frg. 40 L) se remonta a una interpretación del *Timeo* que coincide

otras formas sólo *aparentes* pero en el fondo no reales del mismo. Este criterio epistemológico que instaura la comparación, la proporción y la medición entre magnitudes conmensurables como la forma por antonomasia del conocimiento, tiene, sin duda, en Platón su fundador indiscutido. Es bajo la influencia del platonismo que este criterio se redescubre en la filosofía del Renacimiento desde Nicolás de Cusa a Galileo y se difunde a través de este último como ideal supremo del conocimiento científico de la naturaleza hasta alcanzar su forma paradigmática en la teoría newtoniana[13]. En efecto, esta noción de ciencia exacta, según la cual, como afirma Kant, toda rama del conocimiento contiene tanta ciencia como matemática haya en ella, aparece formulada por primera vez con toda claridad en la jerarquía de las ciencias expuesta en *Phil* 55c-59b[14].

A partir de esta distinción se hace mucho más claro el blanco al que van dirigidos los dardos de las secciones (*i*) y (*ii*) del texto de la *EE.* La distinción semántica entre «principios propiamente dichos» *(kýrios)* y «principios por analogía», que establece una drástica diferencia entre unos y otros según sean o no «comienzo de un movimiento», está en última instancia dirigida contra la concepción metafísica del alma en Platón, Xenócrates y Speusippo como idéntica en

---

con la teoría del mismo Platón. Ahora bien, esta identificación del *alma* con las entidades matemáticas como esfera intermedia del ser, entre lo limitado (uno) y lo ilimitado (díada), vale tanto para el alma del universo como para el alma individual. Así lo entendió sin duda Aristóteles quien critica esta teoría en el *De an.* I 2, 404 b 18-30: los elementos constitutivos del alma universal son los mismos que constituyen el alma de cada ser viviente (cp. Ross, *ad loc.* pp. 177-179), y por tanto del ser humano. Aristóteles condena por dos veces la definición del alma como número que se mueve a sí mismo de un modo particularmente severo como ejemplo de definición errónea (*Top.* III 6, 120 b 3-6 y VI 3, 140 b 2). Sobre todo en el último pasaje la condena de Aristóteles indica que para él no está en juego únicamente el rechazo de una teoría errada, sino de una metodología absolutamente inapropiada para realizar la función propia de la definición: no sólo el revelar la esencia de una cosa sino hacerla conjuntamente más inteligible y comprensible en sí.

[13] Cp. Cassirer, *1922*, I, pp. 32ss y 389ss y II, pp. 401-407 y 648-663 para la influencia del platonismo en Nicolás de Cusa, Galileo, Newton y en general en toda la filosofía pre-crítica.

[14] Cp. Taylor, *1960*, pp. 420-430.

su esencia con las entidades matemáticas. La alternativa que Aristóteles plantea es la siguiente: el alma o es principio del movimiento o es «principio» de las entidades matemáticas, pero no puede ser ambas cosas a la vez, ya que en el segundo caso es sólo analógicamente «principio», pues su función es distinta que en el primer caso. En el segundo, en efecto, es «principio» únicamente en la medida en que constituye una relación invariable y necesaria, como la que relaciona al triángulo con los dos rectos, que a su vez permanecerá en la base de todas las construcciones necesarias que se derivan de ella. Todo «cambio» en estas últimas no será un verdadero cambio, sino sólo una transformación completa de estas consecuencias que necesariamente supondrán una transformación completa de la relación original que constituía el principio. Por cierto, el pasaje exhibe así un claro parentesco con la polémica más general de Aristóteles contra la «movilidad» de los entes matemáticos[15] y a la inversa otorga a esta discusión, *prima facie* escolar y abstracta, un interés muy vivo en relación con la filosofía práctica.

Este ataque contra las entidades matemáticas como principios del movimiento y, por ende, como elementos constitutivos del alma humana, abre paso a la confrontación con el segundo aspecto implícito en el argumento platónico, el *epistemológico*. Éste es, en cierto modo, independiente del anterior, como su triunfal marcha posterior a través de la ciencia natural, divorciado de sus supuestos metafísico-ontológicos, habría de mostrar. Consiste, en efecto, en entronizar el método de las matemáticas como el criterio por antonomasia de conocimiento exacto y, en consecuencia, de racionalidad. El núcleo de este método reside en la *deducción* necesaria de determinadas consecuencias a partir de determinadas *hipótesis*, en donde el pensamiento no afirma ni la verdad en sí de las hipótesis ni de las consecuencias, sino sólo de la conexión deductiva entre ambas. Toda demostración debe partir, por lo tanto, de una hipótesis supuesta, de la cual, si es admitida, se seguirán necesariamente un conjunto de

[15] Cp. *De motu* I1, 698 a 25-26 y Merlan, *1960*, pp. 35ss y 62ss.

conclusiones, cuya verdad en cada caso dependerá de la verdad de la anterior. Ahora bien, esto confiere a la teoría un carácter muy particular, el hipotético-deductivo, cuya estructura está dada por la condicional «si *a* entonces *b*». Pero este procedimiento deductivo sólo puede tener lugar si tanto *a* como *b* son proposiciones universales, que expresan relaciones invariables entre entidades abstractas o genéricas: líneas, ángulos, figuras poligonales, etc. Era sin duda este rasgo de las matemáticas que daba una fijeza, independiente del lugar y tiempo en que se llevaran a cabo, a sus demostraciones, lo que para Platón constituía la imagen o modelo de la permanencia e invariabilidad del ser. Sólo con respecto a estas entidades puede haber, por una parte, deducción rigurosa de sus propiedades y, por otra, una comprobación exacta de la verdad de las mismas por medio de la medición o construcción. Esta conexión indisoluble entre procedimiento hipotético-deductivo, entidades genéricas, formales y abstractas y verificación exacta de las conclusiones en su confrontación con el objeto (en efecto, la definición del triángulo dada por Aristóteles puede formularse así: «*si* la figura *a* es un triángulo, *entonces* la suma de sus ángulos interiores es igual a dos rectos», que permite, haciendo la medición de los ángulos, comprobar la verdad o falsedad de la conclusión), es lo que Aristóteles presenta sucinta pero claramente en la sección *II* del texto de la *EE* y somete a análisis mediante la aplicación del silogismo demostrativo[16].

Ahora bien, la sección (*III*) del texto obtiene de este modo toda su significación: consiste en una confrontación del ideal matemático de conocimiento esbozado en la sección (*II*) con el tipo de hechos que son los que tienen lugar en el mundo de la acción humana (1223a 3-6): «Y lo que está en las manos de los propios hombres pertenece en

[16] Para la relación de Platón con el descubrimiento del método hipotético en las matemáticas, véase Szabó, *1965*, pp. 363ss. Para la presente argumentación es totalmente indiferente si Platón fue quien concibió el método e influyó en su elaboración técnica por parte de sus discípulos matemáticos (Teeteto, Eudoxo, etc.) o si, a la inversa, fue beneficiario de ellos; cp. para toda la cuestión Gaiser, *1963*, pp. 419-426 y en general 296-308 para la posición de Platón en la historia de las matemáticas.

su gran mayoría a estos últimos entes, pasibles de ser de un modo u otro. De [todos] ellos los hombres son el principio. En consecuencia: todas aquellas acciones de las que el hombre es el principio y dueño absoluto, pueden evidentemente *tener o no tener lugar*». Se trata, en el fondo, de la misma alternativa que Platón planteaba en su *Filebo* y que Aristóteles enfrenta con toda seriedad: o los hechos humanos, sometidos al eterno dominio de lo ilimitado, quedan para siempre en la penumbra de la luz que arroja el canon ideal de conocimiento o, a la inversa, es éste el que debe ser desechado por inapropiado, y es necesario, entonces, elaborar una forma de conocimiento y de racionalidad que dé cuenta de la acción *qua* acción, sin pretender reducirla a propiedades o elementos últimos, invariables y eternos. Se trata, en el fondo, de la misma alternativa que en nuestro siglo enfrentó en la explicación en historia y ciencias sociales por un lado a los partidarios del *covering-law-model* de C. Hempel, que postulaba que toda «explicación» debía derivarse de una ley universal, y por el otro a los defensores de la peculiaridad de la acción[17]. Del mismo modo que estos últimos, Aristóteles debió echar mano a un vasto arsenal de argumentos, que en última instancia culminaban con el rechazo del modelo matemático como la forma única de racionalidad y cognoscibilidad, con el consecuente rechazo de la «exactitud» *(akribeía)* como criterio jerárquico de las ciencias y, por último, con la distinción tanto entre distintas significaciones del término «ciencia» *(epistēmē)* como entre distintas formas de razón *(diánoia theoretikē; praktikē)*. Con cada uno de estos pasos Aristóteles fue echando las bases de la lógica general de la acción y abriendo camino para el análisis de formas más adecuadas de argumentación práctica.

IV. *Exactitud, ciencia y razón práctica.*

El concepto de exactitud *(akríbeia)* tiene, como hemos visto, un lugar de privilegio en la filosofía platónica. Su frecuente conjunción con 'verdad' *(alētheia)* y sus derivados[18] indica, por un lado, uno de

[17] Véase Guariglia, *1993*, caps. 1-3.
[18] Cp. Des Places, *Lex.* I, pp. 24-25.

sus aspectos básicos: el de constituir el más alto grado de verdad (cp. *Phil.* 58c-59b). Por el otro, su relación intrínseca con la noción de medida y medición confiere al concepto a los ojos de Platón un carácter *normativo,* toda vez que aquello que respondía a la exigencia de exactitud se convertía en el canon y metro invariable dentro de la permanente variabilidad de lo que deviene (cp. *Polit.* 28a-e). Este aspecto *normativo* venía a agregarse y era completamente dependiente de los dos anteriormente señalados, el *metafísico-ontológico* (los entes ideales: principios, ideas y entidades matemáticas como única forma real de existencia) y el *epistemológico* (la exactitud como única forma real de conocimiento). De hecho esta dependencia es inevitable desde el punto de vista lógico, ya que toda exactitud entendida como concepto absoluto supone una única realidad invariable y perfectamente conmensurable contra la cual contrastar (hoy diríamos «verificar») nuestro conocimiento. La jerarquía de las ciencias que exponen tanto la *República* como el *Filebo* conduce necesariamente a la afirmación de que *solamente existe* una *única ciencia verdadera,* que es la que corresponde con *absoluta exactitud* al modelo ontológico ideal. Un texto de *Rep.* lo dice expresamente (VII 533c-d):

> *«[...] únicamente el método dialéctico marcha por este camino, negando las hipótesis, hasta afirmar el principio mismo, y arrastra el ojo del alma desde el lodazal en que se halla sumergido y lo eleva utilizando como ayudantes y acompañantes a las otras artes* (téchnais), a las cuales *hemos llamado varias veces por costumbre* ciencias, *pero las que en realidad deberían tener otro nombre, más ilustre que «opinión» pero más oscuro que «ciencia»».*

De este modo la noción de conocimiento exacto, de ideas y de principios últimos y de ciencia única y verdadera del ser están indisolublemente unidos. El postular la existencia de una *norma* basada en última instancia en una *proporción o medida absolutamente precisa* obliga a postular conjunta o previamente los otros dos aspectos de

la filosofía platónica: la existencia independiente de ideas y entidades matemáticas y del conocimiento de las mismas y de sus relaciones universales como criterio único de conocimiento exacto.

Al establecer una distinción tajante entre principios del movimiento y entidades matemáticas, por un lado, y entre causas necesarias y contingentes, por el otro, que en cada caso corresponden a entidades invariables e inmóviles (las matemáticas), móviles pero necesarias (los astros y, de un modo peculiar, los fenómenos físicos sublunares entre los cuales están las especies animales) y, por último, móviles y sólo posibles (las acciones de los hombres: *tá praktá),* Aristóteles establece las bases para una concepción no *absoluta* sino *relativa* de exactitud. De modo general expresa esta convicción en *Met.* II 3, 995a15-16: «No se puede exigir una deducción de exactitud matemática en todos los campos, sino solamente en aquellos que no tienen materia [y que, por lo tanto, no están sujetos a cambios]». Nuestra discusión del texto sobre el método de *EE* II 6 ha puesto de manifiesto las razones de tal convicción: una demostración matemáticamente exacta sólo puede darse si partimos de premisas que contengan predicaciones necesarias, en las que, además, los conceptos más elementales, como la definición de triángulo, etc., intervienen como premisas medias (causas) en la demostración de las proposiciones subsecuentes. Aquí no hay cambio sino sólo deducción a partir de proposiciones más universales. Este no es el caso en todo lo que está sujeto a transformación, y menos que ninguno de lo que está en manos de los hombres el hacer o dejar de hacer. El análisis de *EE* II 6 se corresponde plenamente tanto por el sentido como por la intención con la afirmación general de *EN* I 1 sobre el método de la filosofía práctica.

EN, I 1, 1094 b 12 - 27, *«Pues no se debe buscar de la misma manera la exactitud* (tò akribés) *en todas las argumentaciones, como tampoco en todos los objetos producidos artesanalmente. La bondad y la justicia, que es el objeto de reflexión de la [ciencia] política, admiten tantas diferencias y variaciones, que se podría creer que existen sólo por convención y no por naturaleza [...] Por lo tanto uno debe darse por contento al argumentar sobre estos temas y a partir de tales premisas con*

señalar la verdad de modo aproximado y por medio de un bosquejo [týpos], y se debe extraer a partir de estas premisas conclusiones válidas sólo en la mayoría de los casos [pero no para todos *ellos,* (hōs epì tò polý)*]. Es necesario recibir cada punto de la exposición del mismo modo: es, en efecto, un signo de cultura* [pepaideuménou] *el exigir de cada género sólo aquella exactitud* [tákribés] *que la naturaleza del asunto permite. Pues parece tan absurdo el pedir a un matemático un discurso persuasivo como el exigir a un orador una demostración necesaria».*

El problema con el que Aristóteles lucha tanto aquí como en los pasajes similares, es análogo al que veinticuatro siglos después habría de enfrentar L. Wittgenstein en su esfuerzo por escapar a esa forma de platonismo epistemológico que representa el atomismo lógico. En las *Investigaciones lógicas* (I 88) Wittgenstein examina la significación de «exacto/exactitud» en diversos contextos, para concluir:

«Inexacto» es en realidad una censura y «exacto» una alabanza. Y esto por cierto significa: lo inexacto alcanza su meta de un modo no tan completo como lo que es más exacto.
Pero entonces todo depende de lo que nosotros denominamos «la meta». ¿Es inexacto cuando doy la distancia que nos separa del sol con la aproximación de 1 m? ¿O cuando doy al ebanista el ancho de la mesa con una aproximación de 0,001 mm?
No hay fijado un ideal de exactitud; no sabemos qué deberíamos entender por tal cosa.»[19]

El postulado que está detrás de un ideal invariable de exactitud, el de una combinación de ideas o proporciones válida de la misma manera para todas las situaciones imaginables o, en su versión semántica, el de una determinación absoluta del sentido de una proposición con completa prescindencia de su inserción en el discurso y en las actividades humanas, no sólo es inadecuado sino que, como intentan mostrar los

[19] Cp. Wittgenstein, *PhU*, §§ 70-71; véase también Pitcher, *1964*, pp. 176ss.

ejemplos de Wittgenstein, conduce directamente al absurdo. Tal es el significado que, a mi modo de ver, tiene la apelación que Aristóteles hace a la *paideía*, a la formación intelectual general de cada hombre en su calidad de miembro *competente* de una comunidad humana, a fin de que juzgue cuándo una exigencia que se impone tanto al conocimiento de determinados hechos como a su valoración es totalmente inadecuada, es decir, está muy por encima de lo que en cada caso es la meta. Lo que en el fondo está aquí en discusión es la diferencia profunda entre las dos maneras de adquirir el conocimiento propugnadas por Platón y por Aristóteles. Como ha sido señalado en el caso de Platón, se trata del problema de la transmisión del conocimiento sin pérdida de su contenido o sin desfiguración del mismo al pasar de un hombre a otro, un problema especialmente agudo cuando el modelo del conocimiento es estrictamente analítico, es decir, presupone la descomposición de todo conocimiento de un hecho particular en el conocimiento de los elementos más simples y universales que entran en su composición o construcción, hasta llegar a los elementos últimos. La posibilidad del conjunto del conocimiento depende, pues, de la posibilidad de alcanzar un conocimiento directo de estos últimos, conocimiento éste que no *puede* ser comunicado por ninguna otra cosa sino alcanzado por medio de un súbito salto del espíritu (o, como diríamos ahora, por una evidencia última). En este salto aparece dramáticamente formulada la dificultad básica de todo «modelo platónico» de conocimiento, a saber: la distancia en realidad insalvable entre el modelo abstracto, artificialmente creado, que gracias a ello está libre de ambigüedad tanto en sus términos como en las reglas de transformación y operacionalización de los mismos, y el lenguaje ordinario, con su persistente multivocidad, al que, sin embargo, el científico y el filósofo inevitablemente deberán recurrir tanto para fijar como para transmitir su conocimiento[20].

[20] Esta concepción del conocimiento último como un salto a una súbita iluminación está expuesta, como es sabido, en la introducción al famoso excursus filosófico de *Ep. VII*, 341b-d, de Platón con relación al escrito de Dionisio. Lo que está en el trasfondo es la típica reconstrucción del sistema que combina el análisis del todo y su reducción a elementos últimos con su posterior reconstrucción sintética a partir de estos elementos. Los elementos últimos

Este desajuste entre el modelo abstracto, propuesto como norma, y el nivel de los hechos que pretende explicar y a los que se debe aplicar, se torna insalvable cuando se trata de caracterizar, explicar y evaluar las acciones habituales de los hombres. Tal es el trasfondo polémico de las observaciones críticas de Aristóteles sobre la exactitud. No se trata, en efecto, solamente de señalar que la exigencia es completamente desproporcionada con el tipo de hechos a que está destinada —aunque éste es un punto muy importante en la polémica— , sino además de oponer a la forma única de conocimiento que dicha exigencia reconoce como válida —i.e. la analítica-geométrica— todas las otras, en especial la que podemos llamar *performativa* y que proviene de la propia acción. Es justamente esto último lo que Aristóteles pretende, al exaltar la capacidad de juicio de todo ser humano, que no difiere sino en grado pero no en naturaleza de la del *experto*.

> EN I 1, 1094 b 27-1095 a 1. «*Cada hombre juzga con capacidad y bien lo que conoce y de esto es un* buen juez (agathòs krités). *En un determinado campo del conocimiento tiene, por lo tanto, capacidad de juzgar aquél que ha recibido una educación y un entrenamiento adecuado en ese campo: cuando se trata, en cambio, de juzgar no sobre un determinado campo sino en todo caso que se presente* (haplôs), *quien podrá hacerlo es aquél que tiene esa formación y capacidad general que da la cultura* (ho perì pân pepaideuménos)».

mismos, empero, de los cuales depende todo el contenido de verdad del sistema posterior, no son alcanzables sino es por medio de esta autoevidencia o experiencia absolutamente original y única. Fritz ha comparado acertadamente este sistema platónico con los modernos intentos de construcción de un lenguaje simbólico absolutamente unívoco, que evita de ese modo toda ambigüedad de sus signos, al precio de que los mismos permanezcan vacíos. Tan pronto ellos reciben un contenido, éste debe de algún modo ser determinado extra-sistemáticamente, sea al modo de los intuicionistas o sea al modo de los constructivistas, a partir de una praxis elemental o primaria (Lorenzen), cp. K.v. Fritz, *1967*, pp.163ss con nota 6. Véase, además, la *Nota complementaria 1* al final del presente capítulo.

Dejemos para más adelante (capítulo 3) el discutir con más detalle a qué disciplina se está refiriendo Aristóteles cuando habla de una «formación general». Retengamos solamente aquí que lo que compete a esta formación general es distinguir, previamente al desarrollo de cada ciencia en particular, qué criterio utilizaremos para juzgar la corrección e incorrección de sus afirmaciones y, consecuentemente, qué grado de rigor lógico exigiremos a sus argumentaciones. Para ello es necesario contar con un conocimiento precientífico o preespecífico del tipo de hechos con que trata la disciplina y, conjuntamente, con la finalidad general que se habrá de perseguir con el estudio especializado y sistematizado de tales hechos. El grado de exigencia que pongamos, pues, a la argumentación específica no puede estar divorciado ni de uno ni de otro. Dicho de otra manera, «exactitud» es, en el fondo, un término relativo, cuya significación depende de la fijación previa de ambos factores condicionantes. En un texto de la *EN*, en el que Aristóteles retoma la cuestión del método antes de tratar la virtud, aparece expresado con claridad.

EN II 2, 1103 b 26-1104 a 10, «*Puesto que el presente tratado no tiene por finalidad el conocimiento teórico* (ou theorías héneka) *como las otras ciencias —en efecto, no investigamos qué es la virtud únicamente para saberlo, sino para ser nosotros mismos hombres virtuosos, pues si no, no tendría ninguna finalidad ulterior con respecto a la acción— debemos prestar atención a las cuestiones envueltas en la acción* (tà perì tàs práxeis), *esto es de qué modo llevarlas a cabo. [...] Pongámonos previamente de acuerdo en el punto ya mencionado, que todo argumento sobre las acciones no necesita ser exactamente probado, sino que requiere ser más bien típico* (týpōi) *[es decir: valer en general para determinadas situaciones con relación al aspecto relevante de ellas]. Como hemos dicho al principio, los razonamientos exigidos deben ser adecuados a la materia en cuestión. En el ámbito de las acciones y de las necesidades pragmáticas no hay nada fijo, como tampoco en el ámbito de la salud. Puesto que en general esta afirmación vale para todo razonamiento en cuestiones prácticas, el argumento referido a cada caso en particular carece aun más de precisión: los casos particulares no caen bajo ninguna técnica ni ningún precepto previamente fijado,*

sino que el mismo agente debe observar lo que conviene en cada oportunidad (tà pròs tòn kairón), *como también es el caso en la medicina y en la navegación.*»

El texto ha sorprendido a más de un intérprete, ya que en él Aristóteles parecería propugnar una renuncia a toda prescripción general en ética y reducir cada situación particular al cálculo impuesto por las circunstancias[21]. Pero, como ha señalado bien Aubenque, lo que no debemos perder de vista en la discusión del texto es que para Aristóteles la acción moral no es más que un caso particular de la *prâxis*, de la acción en general. Es el *status* lógico de ésta lo que Aristóteles tiene principalmente en vista: *tà perì tàs práxeis*. Tampoco debe entenderse el texto como la afirmación de un relativismo absoluto en el campo de la acción, como consecuencia del cual todo juicio sobre éstas está tan condicionado por las circunstancias del momento que resulta imposible sostener su validez más allá del instante en que tiene lugar. Si éste fuera el caso, se debería renunciar también a una caracterización y racionalización por medio *de un tipo*, es decir, intentando dar con lo específico y distintivo de ellas. Trazando un paralelo lingüístico se puede decir que aquello a lo que Aristóteles se está refiriendo aquí es similar a ese peculiar efecto de difuminación que sufre inevitablemente el significado de todo término del lenguaje ordinario cuando se intentan establecer los límites precisos de su significación y consecuentemente los criterios precisos de su aplicación. Todos sabemos qué significa «caminar», pero todos indefectiblemente comenzamos a dudar de nuestro conocimiento cuando debemos establecer los límites precisos que separan «caminar» de «trotar» y éste a su vez de «correr». Y, sin embargo, no podemos negar que cada uno de estos términos designa con la precisión adecuada a la mayoría de nuestras situaciones y contextos lingüísticos habituales un determinado tipo de acciones. La referencia que Aristóteles hace a la medicina ofrece una gama de ejemplos similares. La escuela hipocrática, en efecto, había puesto los cimientos

[21] Cp. Aubenque, *1963*, pp. 95-105; Monan, *1968*, pp. 86-88.

de la medicina al comenzar con la descripción y clasificación de los *síntomas* que corresponden a cada enfermedad. Ahora bien, el *reconocimiento* de un síntoma constituye justamente una operación de separación y distinción más o menos arbitraria dentro de un conjunto de manifestaciones inextricablemente ligadas. Lo fundamental reside en separar aquello que es sintomático para aquella entidad, a la que en su conjunto designamos como *una* enfermedad, de aquello otro que sólo está unido al caso individual del enfermo bajo observación. Las gradaciones y variaciones son, empero, infinitas, y en cada caso dependerá de la capacidad del médico el reconocer los síntomas relevantes bajo el cúmulo de las otras posibles manifestaciones que los tapan y desfiguran, para de ese modo llegar a un diagnóstico[22].

En resumen, lo que el texto aristotélico en cuestión afirma, es similar a lo que unos veinticuatro siglos más tarde habría de desarrollar M. Weber como especificidad epistemológica de las ciencias de la acción humana: la descripción del caso individual desde el punto de vista social e histórico es imposible; por lo tanto, es necesario recurrir a una construcción, el tipo ideal, que está constituido por una constelación de conceptos significativos desde los cuales tanto los motivos como los fines de la acción humana individual adquieren «sentido». Ahora bien, este «tipo ideal» no permite deducciones de casos individuales, como si se tratara de una ley universal de la clase «para todo x vale F», sino sólo una inferencia limitada a «la mayoría de los casos» o a lo «habitual». Es, por lo tanto, no sólo inapropiado sino directamente absurdo establecer una prescripción universal o

[22] Cp. Heidel, *1941*, pp. 61 ss.: «El ideal de los hipocráticos tendía a dar una imagen totalmente unificada del estado de enfermedad [...] En las *Epidemias*, especialmente en el libro IV, el caso especial bajo consideración es casi siempre comparado con otros, y cada comparación debe arrojar tanto las diferencias como las similitudes. En todo caso, la clasificación presupone un juicio sobre las características que son típicas o esenciales, y debe estar por consiguiente fundado en una experiencia considerada suficiente. Una enfermedad así descripta o definida se transforma para el médico en una entidad con un carácter y un curso probable que puede ser previsto de modo general. Por ello los hipocráticos consideraban sus diagnósticos esencialmente como pronósticos» . Véase también el texto de *La antigua medicina*, citado por Gauthier-Jolif *EN* II 2, pp. 118-19.

técnica, que se debería aplicar deductivamente a toda instancia individual, dado que no se sabe por anticipado ni siquiera cómo formular la supuesta ley general para que envuelva *todos* los casos individuales. A la inversa, una carencia del conocimiento de los caracteres típicos o relevantes que identifican una acción *a* como una acción del tipo *A*, hará que el agente no reconozca la constelación de datos aislados como un conjunto significativo, y en consecuencia se encuentre desprovisto de los recursos intelectuales necesarios para actuar con relación a la circunstancia *(tà pròs tòn kairón)*[23]. Un texto de *Rhet* lo formula con suma precisión:

> Rhet I 2, 1356 b 30-35: «*ningún arte* (téchnē) *tiene como objeto lo individual* (tò kath'hékaston), *como si la medicina se ocupara de qué es saludable para Sócrates o Callias, y no qué es saludable para alguien de* tal disposición *o a los que presentan tal modo de ser* (tôi toiôide ē toîs toioîsde). *pues es esto lo propio del arte, ya que lo individual es ilimitado e imposible de conocer. Tampoco la retórica examina la opinión individual, como la que sostiene Sócrates o Callias, sino la opinión que responde a un cierto carácter, del mismo modo que [también lo hace] la dialéctica*».

El principio de la *exactitud variable*[24] que Aristóteles opone al de la exactitud absoluta de Platón, no cae, sin embargo, en un relativismo cognoscitivo, en la medida en que sigue sosteniendo la existencia de un criterio de exactitud, que debe ser el adecuado a la materia del conocimiento:

> Pol VII 7, 1328 a 19-21, «*En efecto, no se debe buscar la* misma *exactitud en los razonamientos [abstractos] y en aquellas cosas que percibimos por medio de nuestra sensibilidad* (toû gignoménou dià tês aisthēseos)».

[23] Para la concepción metodológica de M. Weber, remito a Guariglia, *1993*, caps. 1 y 9.
[24] Cp. Kullman, *1974*, pp. 128-29.

Top. I 1, 101 a 18-24, *«Para hablar en general de todo lo mencionado y de aquello que más adelante habremos de discutir, dejemos establecido que las distinciones avanzarán sólo hasta un cierto punto, porque no pretendemos dar un estudio absolutamente exacto de ninguna de las cosas tratadas, sino que queremos hacer distinciones sobre ellas por medio de un bosquejo* (týpōi), *considerando plenamente suficiente para el presente método el poder* reconocer (gnōrízein) *de algún modo cada una de ellas».*

Todo lo que el principio de la exactitud variable razonablemente enuncia es, a mi modo de ver, el hecho de que el término «exactitud» *(akríbeia/akribēs)* sólo tiene sentido cuando se establece previamente el marco de referencia con respecto al cual habremos de «medir» la exactitud. Establecer, pues, el carácter general de una forma de conocimiento así como las metas a que tiende, equivale a establecer al mismo tiempo el «grado de exactitud» que tal conocimiento habrá de tener. Hablar de «grado de exactitud» es, empero, una forma analógica de lenguaje, ya que en cada caso, una vez establecida la forma de conocimiento y los criterios según los cuales se habrá de juzgar la corrección e incorrección de las afirmaciones, toda afirmación que cumpla con esos criterios tendrá, dentro de la disciplina en cuestión, una exactitud *absoluta*, en el sentido en que es tan exacta como lo puede ser toda otra afirmación correcta en otra disciplina cuyos criterios de corrección o incorreción sean aparentemente más precisos (v.gr. la geometría). En la medida, empero, en que los criterios establecidos para cada disciplina permitan *conocer (gnōrízein)* con suficiente claridad como para distinguirlos unos de otros los hechos que estudia, la «exactitud» que dichos criterios establecen será la adecuada.

La impugnación de la exactitud absoluta como único criterio para juzgar la validez del conocimiento equivalía a rechazar el edificio jerárquico de las ciencias que Platón había propuesto en la *República* y el *Filebo*. Como hemos indicado más arriba, esta jerarquía de las ciencias se basaba en última instancia en la concepción de una *ciencia única*, que era la que respondía al ideal de exactitud absoluta y de la cual todas las demás eran aproximaciones más o menos logradas. Al

abandonar el ideal platónico de exactitud, Aristóteles dejaba al mismo tiempo de sostener la existencia de un único *criterio de cientificidad*, con lo que debía ahora apelar a otros criterios para dividir las ciencias. El problema debió de haber sido debatido en el interior de la Academia, ya que no sólo poseemos una división de las ciencias propuesta por Platón (*Polit.* 258e-260b), sino otra atribuida a Xenócrates (frgs. 5-6 H.) y por último la que Aristóteles retiene, que es presentada por él en los *Tópicos* como un *tópos* ampliamente compartido (*Top.* VI 6, 145 a 14-18). La distinción platónica no es más que la exposición de la jerarquía de las ciencias, a la que ya nos hemos referido, vista desde otro ángulo. Las ciencias se dividen en *teóricas (gnōstikḗ)*, cuya meta es exclusivamente el logro del conocimiento puro, sin ninguna contaminación con el ser sensible, y aquellas otras que *producen*, que están sumergidas en el mundo material y adquieren una «ciencia» acorde con él. Característica de éstas, que Platón llama *praktikḗ*, es el producir objetos antes inexistentes: en otras palabras, estas «ciencias» tienen su fin no en su carácter de ciencia, sino en aquello que llevan a cabo, en el producto. La división que Platón presenta es, en consecuencia, la siguiente:



A diferencia de la división aristotélica, la ciencia *práctica* no está relacionada con la *acción humana*. En efecto, la ciencia del político o del rey, *basilikḗ*, está ubicada dentro de las ciencias teóricas *(gnōstikaí)*, de las cuales unas, las *kritikaí*, son puras como las matemáticas, es decir, la ciencia cuyo conocimiento está limitado a los entes ideales mismos, mientras que las *epitaktikaí* son aquellas otras que desarrollan *prescripciones técnicas* a partir del conocimiento teórico del objeto. Entre estas últimas ubica Platón a la ciencia de la política (*Polit.* 259e-260c). La distinción es precursora y similar a la que ahora haría una cierta corriente epistemológica entre ciencia y tecnología, la cual deriva prescripciones técnicas con respecto a los medios para lograr ciertos fines, supuestos éstos como extrínsecamente dados. El contenido teórico de una y otra sería, sin embargo, el mismo, sea que éste aparezca

presentado como una mera exposición de relaciones, sea que esté propuesto como una concatenación causal necesaria entre un fin *a* y una cadena de estados de cosas, a_1, a_2...a_n, que conducen a él.

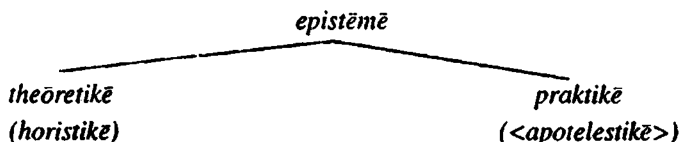
La división de las ciencias propuesta por Xenócrates presenta, hasta donde se puede juzgar, una divergencia con la división del *Político:*

> Frag.6 (Heinze), «*Pues también Xenócrates dice en su libro* Sobre el intelecto (perì phronēseōs) *que la sabiduría* (sophía) *es la ciencia* (epistēmē) *de las primeras causas y de la substancia inteligible* (noētē ousía). *Considera que el intelecto* (phrónēsis) *es doble: uno práctico* (praktikē) *y otro teórico* (theōretikē), *que constituye la sabiduría para el ser humano. Por lo cual la sabiduría es [parte del] intelecto* (phrónēsis), *pero no todo intelecto (phrónēsis) es sabiduría* (sophía)».

Esta partición de la *phrónēsis* en teórica *(sophía)* y práctica ha sido puesta en relación con la división aristotélica de las ciencias[25]. Una mayor verosimilitud adquiere esta aproximación si se toma en cuenta la partición de la filosofía en tres partes, lógica, física y ética, también atestiguada para Xenócrates (frag. 1 Heinze), con lo cual la *phrónēsis* teórica estaría circunscripta a las dos primeras disciplinas y la práctica exclusivamente a la última. Sin embargo, es necesario señalar que, si bien el contenido de la *phrónēsis* teórica está expresamente señalado en el fragmento en cuestión, ya que aparece como la «ciencia de las primeras causas y de la substancia inteligible», la cual según otro texto (frag. 5 Heinze) constituye «todo aquello que está fuera del cielo», es decir, según ha probado convincentemente Krämer, remite al ámbito de lo Uno, del Nous y de las Ideas-números[26], no está igualmente señalado cuál es el objeto de la *phrónēsis praktikē*. Se puede suponer, en efecto, que la parte restante de la *phrónēsis*, una vez substraída la *sophía*, está relacionada con la acción. Pero nada nos asegura que para Xenócrates «*praktikē*» haya tenido el mismo significado que para Aristóteles y no, en cambio, el que tiene en la división antes citada del

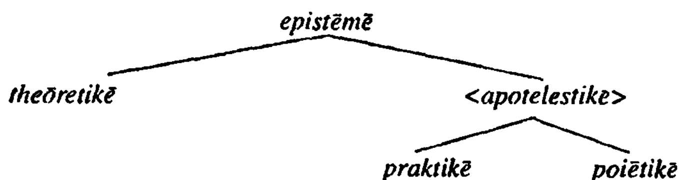
[25] Cp. Krämer, *1964*, p. 146, nro. 66; Kullman, *1974*, pp. 160-62.
[26] Cp. Krämer, *1964*, pp. 120-124.

Político, esto es, referido en general a las «artes productivas». Al contrario se puede argumentar que tanto del frag. 6 H. como de la alusión de Aristóteles a la definición de *phrónēsis* dada por Xenócrates (*Top.* VI 3, 141a6 = frag. 7 Heinze: «dice que la *phrónēsis* es [la facultad] que define y contempla los entes *(horistikḗ kaì theōretikḗ tôn óntōn)*»), surge con cierta seguridad que el ámbito de la *phrónēsis* teórica está para Xenocrátes limitado a los entes invariables, de modo que estarían excluidos de él tanto los productos de la técnica como las acciones, incluyendo las políticas. En consecuencia, es posible hacerse una imagen de la división corriente de las ciencias representada por Xenócrates en la Academia aproximadamente así:



De aquí no hay más que un paso para llegar a la tradicional división aristotélica, ya que la que en Xenócrates aparece en general como ciencia práctica, esto es, que lleva a cabo un objeto antes inexistente *(apotelestikē)*, habría sido subdividida, a su vez, ya sea por el mismo Aristóteles o ya sea como resultado de una discusión en común en el interior de la Academia, en práctica propiamente dicha y en productiva, de modo que la división completa podría reconstruirse del siguiente modo[27]:

[27] El término *apotelestikē*, «*causativo, productivo*», no está atestiguado antes de Epicuro y los Estoicos, si bien, según *L.S.J.*, *s.v.*, está usado en las *Definitiones platonicae*. Platón utilizó el verbo *synapoteleîn* en *Polit.* 259d para referirse a la característica propia de las ciencias prácticas. La *Div. Ar.* 5 [8] (C.M.), Mutschmann, al definir a la ciencia productiva, dice «de la cual es lo principal ser productiva de una obra», (*érgou syntelestikón*). Sext.Emp., *Ad. Math.*, XI, 197, refiriéndose a la tripartición de las ciencias en teóricas, prácticas y productivas, utiliza para estas últimas el término *apotelesmatikē*. No me parece, pues, aventurado conjeturar que la diferencia común a las ciencias prácticas y productivas, esto es, el «llevar a cabo algo», haya sido denominada por medio de un derivado del verbo *apoteléō*, tal como el propuesto.



Tal es, en efecto, la división que ofrece las *Div. Ar. D.L.* 5, *C.M.*8, Mutschmann, especialmente en el texto que ofrece el *Codex Marcianus*. Como es sabido luego de la investigación de Hambruch, se suele considerar que estas divisiones reflejan la actividad lógica en el interior de la Academia[28]. Una cierta confirmación de que el desarrollo de la división completa habría seguido el esquema que antecede, puede encontrarse en la misma obra aristotélica. En efecto, al menos en dos pasajes Aristóteles se refiere a la división en su forma abreviada, esto es en ciencias teóricas y pragmáticas, involucrando entre las últimas tanto a las prácticas como a las productivas:

> EE I 1, 1214 a 10-15, *«[Dada la multiplicidad de los temas científicos], existe una dificultad que requiere cierto examen con respecto a cada objeto y a su naturaleza específica: algunos de esos temas pretenden solamente alcanzar un cierto conocimiento, otros en cambio se refieren a la adquisición y a la realización de la cosa».*
>
> Met. II 1, 993 b 19-33, *«Está bien denominar a la filosofía ciencia de la verdad. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, el de la práctica, la obra* (érgon). *Pues las que se ocupan de cuestiones prácticas consideran especialmente el estado de cosas, de modo que no contemplan aquello que es eterno sino lo relativo y actual».*

Por último Aristóteles presenta la clásica división en tres ciencias desde distintos ángulos[29]:

[28] Cp. Hambruch, *1904*, p. 5.

[29] La división de las ciencias por parte de Aristóteles ha sido uno de los temas más intensamente discutidos ya entre sus comentadores griegos, cp. Zeller, *PhG*, II 2, p. 177, n.1. Sobre esta clasificación de las ciencias hay varias propuestas más recientes, Joachim, *NE*, pp. 1-18; Gauthier-Jolif, *EN*, II 1, pp. 12-25; Kullmann, *1974*, pp. 163 ss, esp. 201-203; Granger, *1976*, pp.

I. Lógico-epistemológico: Top. VI 6, 145 a 14-18; cp. también VII 1, 157 a 10, *«En efecto, de los relativos las diferencias tiene que ser también relativas, como por ejemplo de la ciencia. Pues* se dice *que ésta es teórica, práctica y productiva. Ahora bien, cada una de estas diferencias significa una* relación, *pues la teoría es [contemplación] de algo, la producción, [creación] de algo y la acción, [realización] de algo».* EE I 5, 1216 b 11-25, *«Esto ocurre con las ciencias teóricas, pues no hay otro fin de la astronomía ni de la física ni de la geometría que el conocer y contemplar la naturaleza de los objetos de conocimiento propios de estas ciencias a no ser que por accidente alguno de estos conocimientos sea útil para muchas de las necesidades [de la vida]. Para las ciencias productivas* el fin de las mismas es distinto a la mera adquisición y posesión del conocimiento científico, *como por ejemplo la salud es el fin de la medicina y la buena legislación o algo por el estilo es el fin de la ciencia política. Por cierto, también es bello conocer cada uno de los bienes más altos* (tà kalá); pero no es, por cierto, lo más importante en el caso de la virtud tener el conocimiento de lo que ella en sí misma es sino conocer cómo se origina. *No queremos, en efecto,* saber qué es la valentía sino ser valientes, *del mismo modo que preferimos estar saludables y en buena disposición física a conocer en qué consiste esta disposición».*

II. Ontológico: Met. VI 1, 1025 b 18-26, *«Dado que la ciencia física se ocupa de un cierto género del ser en efecto, la física se refiere* a aquella substancia cuya forma de ser es tal que tiene el principio del movimiento y del reposo en sí misma, *es evidente que no es una ciencia práctica ni productiva. Pues en todo aquello que se produce,* el principio reside en el productor: *el intelecto* (noûs), *la técnica o algún otro poder;* en el caso de la actividad práctica, [el principio reside] en el agente:

11-27 y 333-354. Este último autor ha intentado combinar los diversos puntos de vista desde los que Aristóteles clasifica y caracteriza la ciencia de un modo imaginativo y bastante convincente. La duda persiste, sin embargo, con respecto a saber si hay efectivamente en Aristóteles un intento *sistemático y unitario de clasificación de todas las ciencias.* A mi modo de ver, no lo hay, y en ello reside la gran diferencia con la Academia (*pace* Kullmann).

[constituye] su facultad de elección [prohaíresis], *pues entre el objeto de la acción y de la elección existe identidad. De manera que si* todo pensamiento (diánoia) es práctico, productivo o teórico, *la física tendrá que ser una ciencia teórica, pero la teoría se enderezará a un ente susceptible de movimiento» (trad. Zucchi retocada; cp.* Met XI 7, 1064 a 10-18*)*.

EN III 5, 1112a 21- b9; *«[¿Qué constituye un objeto de nuestra deliberación* (boúleusis)*?] Nadie delibera sobre los entes eternos, como por ejemplo sobre el universo [astronómicos] o sobre la inconmensurabilidad del lado con la diagonal del cuadrado [es decir, sobre las entidades matemáticas, que son, como las anteriores, eternas]. Pero tampoco sobre aquellos entes que, si bien son mutables* (en kinēsei)*, cambian siempre de la misma manera, sea necesariamente sea por naturaleza o alguna otra causa, como por ejemplo el giro del sol [al alcanzar la eclíptica] o el levantarse de las estrellas. Pero tampoco deliberamos sobre aquellos hechos que son siempre de un modo diferente, como las sequías y las lluvias; tampoco sobre lo que se produce por casualidad, como el hallazgo de un tesoro.[...] Deliberamos sobre aquellos hechos que están en nuestro poder y que son realizables* (praktá)*, pues esto sólo nos resta. En efecto, las causas parecen ser [en general las siguientes]: naturaleza, necesidad, casualidad, y luego el espíritu y todo lo que tiene su principio en el hombre. Cada uno de los hombres delibera sobre aquello que él puede realizar por sí mismo. Tampoco hay deliberación cuando se trata de las ciencias exactas e independientes, del mismo modo que no deliberamos sobre las letras, pues no tenemos dudas sobre cómo deben escribirse. En cambio deliberamos sobre* aquellas cosas que se producen por nuestra causa, pero no siempre de la misma manera, *como por ejemplo sobre los fenómenos que están bajo el dominio de la medicina o sobre lo que cae bajo la esfera del arte adquisitivo* (chrēmatistikē). *Deliberamos más en las cuestiones de náutica que en las de gimnástica en la misma medida en que es menor el grado de exactitud de la primera con respecto a la segunda, y del mismo modo en general en las restantes: deliberamos en mayor medida en las técnicas [ciencias productivas] que en las ciencias [teóricas], pues dudamos en mayor medida de las primeras. [En conclusión:] deliberamos con respecto a* aquellos entes que tienen lugar de un mismo modo en la mayoría

de los casos (en toîs hôs epì tò polý), *en los cuales no es evidente qué consecuencia se sigue de ellos y en los que no hay una completa determinación»* (*cp.* EE II 10. 1226 a 20-b 9).

La distinción (*I*) difiere de la (*II*), aunque ambos puntos de vista están sin duda relacionados entre sí. La distinción (*I*) reposa sobre las diferencias de distintos tipos de *actividades* en su relación con el objeto. El hecho de que Aristóteles catalogue estas actividades como «relativas» pone de manifiesto el carácter semántico de las mismas como abierto o no-saturado: decir solamente «contemplo» no es aun indicativo del tipo de actividad que realizo si no indico al mismo tiempo «qué cosa» contemplo. La estructura de la contemplación, de la acción y de la producción es, en cada caso, similar: dependen, para tener significado completo, del objeto en que, en cado caso, se ejercen.

Esta distinción que Aristóteles establece en el nivel semántico, constituye a su vez el rasgo distintivo de un tipo de *actitud* con respecto al conocimiento que determina un tipo distinto de ciencia. Si la actitud es de tipo productivo, el fin del conocimiento estará puesto en la realización de una especie de acción de un modo adecuado o logrado, como por ejemplo tocar un determinado instrumento musical de un modo armonioso; si es, por último, de tipo teórico, el fin del conocimiento estará en la deducción lo más exacta posible de determinados teoremas más específicos a partir de otros más generales: en la mera acumulación del mismo y en su organización sistemática estará concentrada su meta.

Ha sido uno de los rasgos de la moderna ciencia de la naturaleza el admitir como «ciencia» o conocimiento científico sólo a aquel que respondía a una actitud teórica, esto es, cuya finalidad era la adquisición de un mero saber desinteresado. «Teoría» se ha tornado, en consecuencia, sinónimo de «conocimiento sistemático», con lo que la distinción aristotélica entre los tres tipos de ciencia pasó completamente al olvido. Tan profundo ha sido este olvido que un conocedor de Aristóteles de la talla de Joachim pone en duda la validez de la división de las ciencias aun para la misma ética sobre la base de que el estudio y la reflexión sobre la conducta humana deberían formar

más bien parte de una subdivisión de la ciencia teórica[30]. Algo similar propone más recientemente Granger cuando intenta dividir a las ciencias prácticas en una ciencia teórica general de la acción, por una parte, y en una doctrina de aplicación de esta ciencia general a las cosas particulares, por la otra[31].

No es éste el lugar para discutir qué concepción de la ciencia es la más adecuada; nos basta aquí señalar que, con razón o sin ella, la concepción de la modernidad se basa en una limitación del significado del término «ciencia» a aquellos conocimientos que cumplan con el requisito de ser «un cuerpo sistemáticamente organizado en teorías», sin que surja del término mismo con suficiente claridad la justificación de dicho uso limitativo. Esta justificación ha sido fácticamente dada: reposa sobre la autoridad de las ciencias físico-matemáticas, que fueron las primeras y que más completamente se constituyeron en un cuerpo sistemáticamente organizado. Pero de hecho no hay en el término «ciencia» una condición intrínseca que hace que quede reservado sólo a esas disciplinas. Como hemos señalado más arriba, el primer intento de imponer una limitación de este tipo a la «ciencia perfecta de las ideas», esto es, a una especie de proto-matemática, fue hecho por Platón. El uso del término *epistēmē* era, sin embargo, mucho más liberal en griego, y coincidía más con nuestro término «conocimiento» *(cognitio)*. La tesis aristotélica implícita en la división de las tres especies de conocimiento está expuesta claramente en *Met.* VI 2. El capítulo está destinado a mostrar que no hay una teoría de lo que existe por accidente «pues ninguna ciencia [i.e., conocimiento], ni práctica, ni productiva ni teórica, se ocupa de él» (1026 b 4-5). Lo que se produce por accidente es, en efecto, un hecho que ningún conocimiento puede prever, simplemente porque sus causas son también fortuitas y se ignoran. El accidente, dice Aristóteles, es una forma de «no-ser» o muy próxima a él (1026 b 21). La concepción fundamental que hace aquí su aparición tiene un aspecto semántico, uno epistemológico y

[30] Cp. *NE*, pp. 13-14.
[31] Cp. Granger, *1976*, pp. 337ss.

otro ontológico, cada uno de los cuales es, en cierto modo, inseparable del otro. Como hemos demostrado en otra parte, una de las significaciones básicas del ser para Aristóteles es la de la *identidad*, o el ser *identificante*, lo que permite establecer qué es «ser una cosa» y en general «ser uno». Esta función del ser está a su vez posibilitada por una estructura semántica de nuestro lenguaje, según la cual el significado de todo término *(ónoma)* es expresable mediante una combinación de otros términos, el *lógos* o sentido del nombre, que explicita de un modo más inteligible y unívoco el objeto al cual el nombre usualmente se refiere de modo no equívoco[32]. Todo conocimiento parte y se apoya en un conocimiento *del hecho, de lo que es (tò hóti)* (cp. *Met.* I 1, 981 a 29), de modo que la estabilidad de lo conocido en su significación, la permanencia de su identidad, es el presupuesto y la condición de todo conocimiento *(epistēmē)*. Todo conocimiento es, en consecuencia, conocimiento *de lo general (kathólou)* (*Met.* III 6, 1003 a 14-15, etc.); lo individual, el individuo (lo que Th. W. Adorno habría de denominar mediante un giro negativo «lo no-idéntico») es para Aristóteles incognoscible, por lo que hablar de un conocimiento de lo individual es, en el fondo, una contradicción. El supuesto conocimiento del accidente equivaldría a una contradicción semejante y es por ello declarado imposible (*Met.* VI 2, 1027 a 11-27).

Ésta es la base común del conocimiento sobre la cual reposan las tres especies de ciencia. Al variar las actitudes, habrá de variar el interés que los guía y el objeto a que se dedican, pero no variará esta estructura elemental del conocimiento a partir de la cual cada una desarrolla su carácter propio. Ésta pertenece a la indisoluble unión entre el conocimiento y lo cognoscible *(epistētón)*. Ahora bien, al variar las características de lo cognoscible, variará también el carácter de la ciencia. Tal es la distinción que expone (*II*) y que, de este modo, aparece estrechamente ligada a la expuesta por (*I*). Aristóteles ha dividido todo objeto de conocimiento en dos grandes clases de

[32] Cp. Guariglia, *1978*, pp. 48-63 y *1981*, pp. 13 ss para la concepción implícita del lenguaje.

entes (*a*) los eternos y (*b*) los que son frecuentemente de la misma manera. A su vez cada una de estas clases tiene subdivisiones y, en cierto modo, gradaciones internas: (*a*) se subdivide a su vez en entes que tienen existencia separada, los astros, y los que no la tienen, las entidades matemáticas; (*b*) tiene al menos tres grandes subclases (b_1) entes que tienen el principio de movimiento en sí mismos, pero que se producen siempre de la misma manera (físicos); (b_2) entes que cambian de la misma manera en la mayoría de los casos, aunque admiten excepciones o monstruosidades, ya que no son individualmente permanentes sino como especie (biológicos) y, (b_3) por último, entes que tienen el principio de cambio no en sí mismos, sino en el hombre, esto es, son producidos o realizados por él. Esta partición no coincide en sus líneas generales con la lógico-epistemológica. En efecto, las ciencias teóricas tienen objetos tanto de (*a*) como de (b_1 y b_2); mientras que las ciencias prácticas y productivas tienen como objetos (b_3) entes similares a los físicos, sólo que de un grado considerablemente más variable: son aquellos entes que, si bien se repiten en general de la misma manera *(tà hōs epì tò polý)* y guardan, por lo tanto, una constancia que permite el conocimiento, son en sí contingentes, esto es, pueden existir o no, ya que no se engendran necesariamente.

En última instancia, es imposible negar la influencia que continúa ejerciendo sobre la teoría aristotélica de la ciencia el modelo platónico de la misma. Como afirma en los *An post* I 33:

> An post 88b 30-89a 4, «*el objeto de la ciencia* (epistētón) *y la ciencia* (epistēmē) *difieren del objeto de la opinión* (doxastón) *y la opinión* (dóxa) *en que la ciencia es universal y concatenada mediante premisas necesarias. Lo necesario puede ser de otra manera. También existen algunos entes verdaderos, que pueden ser incluso de otra manera.* Es evidente que de ellos no hay ciencia. *En efecto, los entes que pueden ser de otro modo, estarían imposibilitados de ser de otra manera [...] Puesto que pueden ser verdaderos tanto el espíritu* (noûs) *como la ciencia* (epistēmē) *y la opinión* (dóxa), *por una parte, y los entes enunciados por medio de éstos [i.e., el espíritu, la ciencia y la opinión], por la otra, resta en consecuencia que sea la* opinión *la que se refiere a aquello que es verdadero o falso, pero que puede ser también de otra manera*».

Hay evidentemente para Aristóteles una prioridad ontológica (entes eternos/entes mutables), epistemológica (conocimiento necesario/ conocimiento de lo que tiene generalmente lugar, verosímil o probable) y valorativa (conocimiento de lo más perfecto/conocimiento de lo menos perfecto) de ias ciencias teóricas con respecto a las otras ciencias y, dentro de las teóricas, de la ciencia de los entes inmutables y divinos (matemática, astronomía y teología) con respecto a las restantes. Pero esta jerarquía no le ha impedido reconocer el carácter científico de los otros dominios de la realidad sujetos al cambio e intentar establecer los rasgos específicos que un conocimiento de lo mutable inevitablemente habría de tener. Como ha señalado acertadamente S.Mansión, mientras que para Platón el objeto de la ciencia y el de la opinión pertenecen a dos mundos diferentes, que, una vez separados en la mente, no pueden volver a confundirse más, para Aristóteles, que rechazaba el mundo trascendente de las Ideas-números como modelo invariable de la realidad mutable, el objeto de la ciencia y el objeto de la opinión coinciden materialmente en el ser que se ofrece al conocimiento[33]. De ahí que en Aristóteles los dominios de la *dóxa* y de la *epistēmē* tiendan a confundirse, inclusive en el caso de las ciencias teóricas cuyo objeto es mutable, aunque siempre de una misma manera (física, biología). Dos trabajos renovadores en este aspecto del método científico de Aristóteles, aparecidos al comienzo de los años sesenta, debidos a G.E.L. Owen y a W. Wieland respectivamente, mostraron hasta qué punto la *dóxa* y las proposiciones que surgen de ella, los *éndoxa* u opiniones generales o probables, que ponen de manifiesto la existencia de los hechos y fijan, por tanto, los fenómenos que se habrán de investigar así como los puntos de vista (principios) desde los que se los habrá de investigar, tomaban parte en los fundamentos mismos de la física aristotélica[34]. Tanto más se confundirán ambos dominios, el de la *dóxa* y el de la *epistēmē*, en el campo de las ciencias productivas y prácticas, cuyos objetos

[33] Cp. S. Mansion, *1946*, pp. 123-24.
[34] Cp. Owen, *1961*, pp. 85ss; Wieland, *1970*, pp. 221 ss.

conforman la subclase más versátil de aquello que acontece frecuentemente de la misma manera *(tà hōs epì tò polý)*. Aquí el modelo de ciencia deductiva que parte de axiomas simples e inmutables, cuya necesidad es absolutamente evidente para el espíritu, y que progresa mediante cadenas de razonamientos necesarios, debe dar paso a otras formas de conocimiento, inmersas en el mundo del movimiento, de lo contingente pero probable o verosímil, que debe reposar necesariamente sobre un conocimiento de los hechos transmitido por una experiencia secular depositada en el nivel semántico del lenguaje cotidiano. Esta experiencia se articula en determinadas proposiciones, los *éndoxa*, que expresan conocimientos, expectativas y prescripciones, cuyo grado de validez es siempre problemático, pero existe. En otros términos, expresan un conocimiento no accidental sino general o típico, que se *puede fundamentar argumentativa pero no deductivamente*. Se puede, en efecto, aducir determinadas causas y principios que permitan formular determinadas afirmaciones o prescripciones contando con un respaldo cuasi-causal de las mismas, basado en expectativas a partir de la experiencia anterior de lo que habitualmente ocurre, lo cual le confiere una coherencia interior y un procedimiento estable de fundamentación (o refutación) de las afirmaciones, evaluaciones o prescripciones, que justifican su carácter de ciencia. El hecho de que su objeto sea la acción, de que tenga que enfrentar intereses, fines y valores y de que en última instancia su actividad desemboque en una prescripción (exhortación o mandato) de hacer *A* o de evitar *A*, no constituye para Aristóteles un obstáculo que le impida ser una ciencia. Contrariamente a Platón y a la moderna ciencia natural, el carácter práctico, esto es, el hecho de estar ligado a un tipo específico de movimiento, como es la acción humana, y de tener que dar cuenta de algo tan variable como motivos, intenciones, evaluaciones y fines que en cada caso estaban en juego y que, por consiguiente, adquirían siempre nuevas significaciones conectadas con el contexto en que tenían lugar, no es *opuesto* a la razón sino que es irreductible a un tipo de *razón*, la teórica o especulativa, y característico de otro tipo de razón, la *deliberativa o práctica*. También ésta busca causas o principios, sólo que los sitúa en otro lado:

EN I 7, 1098b 1-7, «*la cuestión de la* causa (aitía) *no debe ser planteada en todos los ámbitos de la misma manera, sino que en algunos es suficiente con mostrar correctamente el hecho* (tò hóti), *como es el caso con respecto a los principios. El hecho de existencia* (tò hóti) *es lo primero [en el camino del conocimiento] y un principio [i.e., un punto de partida* (archē)*]. Algunos principios son alcanzados por medio de un ascenso de un conjunto limitado de casos a lo universal* (epagōgē), *otros por medio de la percepción directa,* otros por medio de cierto hábito (ethismós) y *otros, por último, de otra manera. Debe intentarse perseguir cada uno de ellos de un modo adecuado a su naturaleza y debe tenerse cuidado de que se los determine correctamente, pues tienen un gran peso en relación con lo que habrá de seguir*».

Con esta cita hemos entrado ya en el tema de la próxima sección, pero antes de concluir con la presente debemos indicar una importante innovación que Aristóteles introdujo en el nivel de las facultades cognitivas como consecuencia obligada de la separación entre ciencia teórica y práctica. Me refiero a la distinción entre dos formas de *razón (diánoia):* teórica y práctica (*Met.* VI 1, 1025 b 25; *EE* I 6, 1217 a 6; *De an.* III 10, 433 a 18; *EN* VI 2, 1139 a 26-28, etc.). Esta distinción es llevada a cabo por Aristóteles desde varios puntos de vista, que podemos agrupar en tres grandes clases: cognitivos, psicológicos y éticos. En el curso de la presente obra tendremos oportunidad de referirnos a los últimos dos puntos de vista; aquí nos detendremos un momento a considerar el punto de vista cognitivo en conexión con lo expuesto referente al método en las ciencias prácticas.

La razón teórica *(diánoia theōretikē)* es la facultad discursiva mediante la cual el intelecto realiza deducciones o demostraciones *(apódeixis):* parte de una premisa universal de la forma «todo *S* es *P*» (en la que *S* y *P* son términos universales), simples e indemostrables, cuya verdad es inmediatamente evidente para el espíritu *(noûs),* es decir, parte de uno o varios axiomas y conduce mediante una concatenación hipotética a conclusiones que son también premisas universales, cuyos términos son universales. A esta facultad se debe la ciencia *(epistēmē)* por antonomasia, cuyos teoremas son todos necesarios. Su camino es, llamémoslo, descendente: va desde los primeros principios

más universales a los teoremas más específicos[35]. Hemos visto más arriba que ésta constituía la única forma de conocimiento para Platón. Como señala Oehler, en esta forma se combinan de un modo preciso y característico el aspecto noemático (intuición directa de los conceptos-ideas) y el dianoemático (relación discursiva de los noémata en estructuras relacionales). Por ello, el dianóema más característico de todos es el número «que está determinado solamente por su lugar en la serie, es decir, por su valor ordinal, tanto en su identidad como en su diversidad. Justamente esta determinación simple y unívoca y la posibilidad de demostrar a través de ella la relación entre unidad y multiplicidad en una forma matemáticamente explicable, convirtieron al número dentro del marco de la teoría de los números ideales en el principio del cosmos noético»[36].

¿Qué distingue desde el punto de vista cognitivo la razón teórica de la práctica? Un pasaje de la *EE* expresa la diferencia con absoluta claridad:

> EE I 11, 1227 b 29-34, «*Pues así como para las [ciencias] teóricas las hipótesis* (hypothéseis) *son los principios generales y el punto de partida obligado [de las demostraciones], del mismo modo para las [ciencias] productivas la meta final* (tò télos) *es la hipótesis y el principio y punto de partida obligado: «dado que es necesario que éste se sane, será necesario que tenga lugar esto, si aquello otro habrá de tener lugar». Del mismo modo en aquella [las teóricas]: «si el triángulo tiene dos rectos, entonces se seguirá necesariamente esto otro». El punto de partida y el principio del pensamiento discursivo* (nóēsis) *es la meta final, el comienzo de la acción coincide, en cambio, con el término del proceso de intelección*».

La teoría que Aristóteles expone sucintamente en este pasaje es la misma que discute con más detalle en su filosofía natural (*Phys.* II

[35] Sobre la estructura axiomática de la ciencia demostrativa en Aristóteles, cp. Barnes, *1969*, pp. 123 ss.
[36] Oehler, *1962*, p. 116.

9, 199 b 34ss y *De gen* II 11, 337 b 1ss). Se trata, en el fondo, de distinguir al menos dos sentidos distintos del término «necesario» *(anankaîon)*: (*i*) en sentido absoluto; (*ii*) en sentido hipotético *(ex hypothéseos)*. En el primer caso (*i*), «necesario» significa que la proposición o premisa a la cual se atribuye esa modalidad *es siempre verdadera (De gen* 338a 1-3). Por lo tanto, aquellas entidades a las que se refieren las premisas necesarias, son *eternas*, esto es, pertenecen a los entes (*a*) eternos[37], de modo tal que sólo son *necesarias en sentido absoluto* aquellas proposiciones referidas a entidades eternas, como las astronómicas o las matemáticas (de un modo similar a lo que en la semántica modal se ha denominado «necesidad *de re*»). En cambio, a los usos derivados, propios de las entidades físicas, biológicas, etc, pertenece (*ii*), al que Aristóteles denomina «necesidad hipotética o condicional» *(ex hypothéseos)*, en la cual la «necesidad» funciona a la inversa: es decir, solamente bajo el supuesto de que lo que habrá de sobrevenir sea necesario, lo que antecede será también necesario. El ejemplo clásico de Aristóteles es el de la casa, cuya existencia, si es necesaria, requerirá necesariamente como antecedente la construcción de los cimientos.

Tanto el pasaje de la *EE* citado como el pasaje paralelo de *Phys.* 200 a 15-30 exponen, a mi modo de ver, una necesidad de la misma naturaleza que la «necesidad silogística» a la que me he referido más arriba, pero de carácter más general o más ambiguo. A mi juicio, hacia adonde apunta Aristóteles en estos pasajes es hacia la afirmación de la existencia de una *necesidad de la razón en sus diversos empleos*, tal como muchos siglos después sería propuesta por Kant. El funcionamiento de esta necesidad es, en el caso de la razón teórica, en sentido inverso que en el de la práctica. Mientras que la razón teórica avanza del axioma general hacia conclusiones más específicas, la razón práctica parte del fin y establece las condiciones necesarias para que éste sea alcanzado. De qué manera Aristóteles analiza lógicamente esta forma de razonamiento, habrá ocasión de discutir al tratar el así llamado silogismo práctico (véase *infra*, capítulo 4, IV).

[37] Cp. *De gen anim*, Peck, *Introd.*, pp. XIII-XIV.

Aquí me limito a concluir de modo general que el rasgo distintivo de la *razón práctica (phrónēsis)* desde el punto de vista cognitivo reside para Aristóteles en su relación intrínseca con un fin y que es precisamente esta relación la que en definitiva resume todos los otros caracteres que hemos desarrollado en el presente capítulo: el tener que dar cuenta de entidades contingentes, que pueden o no tener lugar y cuya causa y principio es el hombre; el carecer de una exactitud semejante al de los razonamientos teóricos; el tener, por último, que darse por satisfecha con un conocimiento esquemático o tópico de sus objetos, renunciar a predicciones infalibles y limitarse a proponer expectativas justificables o razonables. (Sobre la discusión en torno a la evolución de la *phrónēsis* en la ética aristotélica, véase *Nota complementaria 2*).

V. *La naturaleza de los principios en la ciencia práctica*

A partir de esta división entre diferentes tipos de *ciencia* en Aristóteles, tal como la hemos presentado, es mucho más comprensible que existan en su obra dos concepciones distintas de la función de los «principios» *(archaí)* de los que toda ciencia debe necesariamente partir. La existencia de esta doble concepción, una explícita en los *Analíticos Segundos* y otra implícita fundamentalmente en las obras de filosofía natural, ha llamado siempre la atención de los comentadores, quienes en repetidas oportunidades intentaron infructuosamente poner a ambas de acuerdo. Era natural, en efecto, suponer que quien había sido el primero en exponer el ideal de una ciencia deductiva estricta a partir de unos pocos principios generales, hubiera intentado *aplicar* ese método ideal a las diversas ciencias. Sólo cuando se hubo estudiado en detalle con una conciencia metódica más crítica cuál era el método que Aristóteles utilizaba *in concreto* en sus obras físicas, apareció clara toda la originalidad del mismo y la distancia que mediaba entre éste y el ideal de ciencia formal. Mientras que ésta, tal como está expuesta en los *Analíticos Segundos*, aparece claramente como el primer intento de análisis de la axiomática geométrica, esto es, del estudio de los fundamentos de la geometría, y presenta en consecuencia una ciencia que se *construye* a partir de unos pocos *principios universales (axiōmata), postulados específicos (aitēmata)* e

hipótesis de existencia de determinadas entidades (*hypothéseis*) (cp. *An. post.* I 10, 76 a 31ss) la investigación científica de la naturaleza parte a la inversa del análisis de determinadas experiencias, *tà phainómena*, e intenta alcanzar los principios que den cuenta justamente de esos *phainómena* como tales. Como ha señalado acertadamente Wieland, Aristóteles pretende analizar un hecho concreto dado en sus principios y no, a la inversa, construir una instancia concreta a partir de principios dados. El sentido de la investigación es en dirección inversa a los principios, los cuales están siempre en relación determinante con aquello de lo cual son justamente principios. Esto explica, a su vez, el hecho de que en las obras de investigación natural de Aristóteles coexistan varios sistemas de principios, de acuerdo con el conjunto de fenómenos que en cada caso es investigado. La imagen de una ciencia que se construye a partir de unos pocos principios indemostrables y evidentes de por sí de modo indubitable al espíritu, y que llega paulatinamente mediante cadenas de silogismos necesarios a teoremas determinados que explican el caso particular, no tiene ningún punto de contacto con la cuantiosa obra científica que Aristóteles realizó en la filosofía natural. Por lo demás es claro que si Aristóteles admitía una ontología que abarcaba exclusivamente dos grandes tipos de entes: (*a*) los eternos y (*b*) los recurrentes de la misma manera (cp. *supra*, sección IV), debía trasladar esta división ontológica también a sus principios epistemológicos. Sólo de (*a*) podía haber una ciencia deductiva cuyo modelo fue provisto por la geometría preeuclidiana. De ésta Aristóteles supo extraer la estructura lógica interna y exponerla de un modo que resultó paradigmático hasta la segunda mitad del siglo diecinueve, cuando el descubrimiento de las geometrías no euclidianas minó la base ontológica sobre la que se apoyaba[38]. De (*b*), en cambio, no puede haber proposiciones estrictamente *necesarias*, ni por tanto postulados últimos universalmente

[38] La teoría aristotélica de la ciencia matemática y su relación con la axiomática euclidiana ha sido discutida en el último tiempo por Szabó, *1965*, pp. 355-461; Kullmann, *1974*, pp. 168-205; Gómez-Lobo, *1977*, pp. 430 ss. y Granger, *1976*, pp. 73 ss. Una clara exposición del desarrollo de la axiomática desde los griegos hasta el siglo XIX se encontrará en Torretti, *1978*, cap 1.

válidos e indubitables, sino de un modo u otro proposiciones cuya verdad actual no garantiza su verdad futura y a la inversa. Si reservamos para tales proposiciones el calificativo de *endoxásticas* (sin darle a este término ningún otro matiz) es claro que todas las demás ciencias tanto de la naturaleza como de la acción consistirán exclusivamente de este tipo de proposiciones, cuya relación con sus *propios principios (oikeía archaí)* será en cada caso motivo de análisis y de reflexión.

Como hemos indicado más arriba, la ciencia práctica y su facultad específica, la *phrónēsis*, que se remite a intereses y fines, se enfrenta al mismo problema de los principios con el que se enfrentan las ciencias de lo natural, pero con un más alto grado de incertidumbre. No será por tanto sorprendente encontrarnos en las disciplinas prácticas con una oscuridad mayor que en la física con respecto a sus propios principios y con la exigencia de una reflexión acerca de los mismos desde su comienzo.

EN I 2, 1095 a 30-1095 b 9, «*No se nos debe ocultar que existe una diferencia entre aquellos razonamientos discursivos* (lógoi) *que proceden directamente de los principios* (archaí) *y aquellos otros que conducen a los principios. Platón solía, en efecto, plantear bien esta cuestión e inquirir si el camino venía de los principios o conducía a ellos, del mismo modo que en el estadio el camino va desde los jueces a la meta o nuevamente de regreso. Pues se debe comenzar por aquello que es más inteligible* (apò tôn gnōrímōn); *ahora bien, lo inteligible es de dos maneras: es inteligible para nosotros* (hemîn) *o es inteligible en sí* (haplôs). *Es quizás más aconsejable comenzar por aquello que es inteligible para nosotros. Por ello, es necesario que quien quiera asistir con provecho a una lectura sobre las virtudes* (tà kalá), *la justicia* (tà díkaia) *y en general sobre los problemas de la ciencia política* (tà politiká), *deba estar previamente familiarizado con las buenas costumbres* (tà éthē) *[por haber sido educado en ellas]. En efecto, el hecho de existencia* (tò hóti) *[de estas costumbres] es un principio* (archē), *y si este hecho apareciera con suficiente evidencia, no habrá necesidad de buscar [otra] explicación* (tò dióti). *Un hombre de tal disposición [como para actuar según la costumbre], posee ya los principios o puede adquirirlos fácilmente*».

Existe una considerable divergencia entre los comentadores con respecto a la interpretación de la primera parte del presente párrafo: ¿Aristóteles está discurriendo aquí en general del método de la ciencia política o sólo de las condiciones que debe satisfacer el oyente a fin de sacar provecho de las lecciones que van a seguir? Mientras que Ross[39], Gauthier-Jolif[40] y Kullmann[41] se resuelven por la primera posibilidad, Joachim[42], Hardie[43] y Bien[44] se inclinan por la segunda. A su vez, quienes admiten la primera alternativa no están de acuerdo en el tipo de método que Aristóteles propugna: Gauthier afirma taxativamente que se trata de la *inducción;* Ross señala, en cambio, el papel predominante que Aristóteles asigna a la *dialéctica* en la búsqueda de los principios; Kullmann, por último, intenta mostrar una cercanía del método aquí propuesto con el método demostrativo que Aristóteles expone en general en los *Analíticos Segundos.* A pesar de esta divergencia, existe un consenso, con la única excepción de Ross, sobre la adjudicación de un cierto tipo de argumentos a un determinado modelo de ciencia: para ser una *ciencia* debe ser *sistemática y proceder desde los principios.* Así Hardie afirma: «Politics, the supreme practical science, has its own «proper principles» wich are basic in an objective, and not merely relative sense. In the nature of the case a systematic treatise on the subject would reason from these principles»[45]. Gauthier-Jolif, de su parte, afirman: «Mais quels son ces principes? Voilà la vraie question et voilà où Platon s'est trompé: il a pris pour principe le principe-cause, qui, à parler purement et simplement, est plus connu, étant plus être; il a donc opté pour la *démostration;* mais c'est une prétention chimérique, car, en morale, comme en physique, et au contraire de ce qui se passe, par example, en mathématiques, nous ne connaissons pas la cause, et force nous est bien par conséquent de prendre pour principe le principe-commencement, c'est-à-dire,[...] le *fait,* seul connu de nous»[46].

[39] *1981*, p. 271.
[40] *EN* II 1, p. 19.
[41] *1974*, pp. 222-23.
[42] *NE*, pp. 28-29.
[43] *1968*, pp. 34-36.
[44] *1973*, pp. 130-132.
[45] *1968*, p. 35
[46] *EN* II 1, p. 19.

Es evidente, que tras una y otra interpretación, que hemos elegido como las más representativas, existe una misma convicción, a saber: que el modelo axiomático de ciencia expuesto por Aristóteles en los *Analíticos Segundos* constituye el *único modelo de ciencia* posible. Todo otro tipo de argumentación debe, por tanto, o aproximarse, aunque sea torpemente, a este modelo para poder optar al título de «ciencia» (Hardie, Kullmann), o renunciar definitivamente a él y presentarse como un tipo de conocimiento y de argumentación *sui generis* (Gauthier-Jolif).

De nuestra argumentación hasta el momento se puede consistentemente inferir que tal opción no es válida para Aristóteles. Existe en su obra *más de un modelo* de ciencia, uno de los cuales es el de la ciencia práctica. Éste tendrá considerables semejanzas con el de los fenómenos físicos y biológicos, tal como los concibe Aristóteles, pero también particularidades que responden al tipo especial de entidades (las acciones) que estudia. Con respecto a los principios, la ciencia práctica no podrá renunciar a ellos, por tratarse justamente de una ciencia, es decir, de un conocimiento de lo general y permanente, pero tampoco podrá contar de antemano con la posesión de los mismos, habida cuenta de la variedad de fenómenos que entran en el campo de la acción. La ciencia política deberá, por lo tanto, de modo similar a la física, iniciar una encuesta de sus propios principios, pero para ello debe comenzar por establecer los fenómenos que pretende explicar. Tal es, a mi modo de ver, el sentido de la primera parte del *excursus* sobre el método (1095 a 30-1095 b 1). Esta interpretación está confirmada por el último excursus sobre el método, *EN* I 7, 1098 b 1-7, que hemos citado más arriba (véase *supra*, sección IV), en el que Aristóteles afirma que «algunos principios son alcanzados por medio de un ascenso de un conjunto limitado de casos a lo universal *(epagōgē)*, [...] *otros por medio de cierto hábito (ethismós)*», ya que en cada caso la búsqueda del principio debe hacerse «*de un modo adecuado a su naturaleza* y debe tenerse cuidado de que se los determine correctamente».

Tanto en este último texto como en el último párrafo del de *EN* I 2, 1095 b 4-7, Aristóteles expone una misma teoría con respecto a los principios de la ciencia práctica, que se puede resumir así: (*i*)

para fijar los principios que explican los fenómenos en el ámbito de las acciones es necesario contar previamente con una adecuada determinación de los fenómenos que requieren explicación; se trata de una primera forma de conocimiento, un *preconocimiento del que todo aquel que vive en comunidad debe ya disponer.* (*ii*) Este preconocimiento proviene de la existencia, anterior a todo conocimiento discursivo, de determinadas formas habituales de acción, con las cuales todo miembro de una comunidad está desde su nacimiento familiarizado. (*iii*) A la inversa, la existencia de estos hábitos es condición necesaria para lograr un conocimiento discursivo de la acción, ya que en ellos mismos está implícito el principio que fundamentará la explicación. Tal es el significado, por lo demás, de la última oración: «el hecho de existencia [de estas costumbres] es un principio, y si este hecho apareciera con suficiente evidencia, no habrá necesidad de buscar [otra] explicación» (1095 b 8-9). Exactamente la misma concepción emerge en el párrafo final de último excursus, «el principio parece ser más que la mitad del total y *muchos de los asuntos que se investigan se tornan evidentes por medio de él*» (1098 b 6-7). Dicho en otros términos: Aristóteles no afirma en este párrafo, como se suele interpretar, que la ética es una ciencia meramente descriptiva que renuncia a toda explicación del porqué, sino que sostiene, en cambio, que en la ética no debe buscarse el principio en otro lugar que en la misma acción que se pretende explicar, en la que está oscura pero implícitamente. Establecer con claridad el tipo general de cada acción es recorrer más de la mitad del camino, porque a partir de esa exposición típica se hará evidente el principio más general que está detrás y que la explica. Adviértase que Aristóteles en la *EN*, a diferencia del texto de *EE* I 6 que consideraremos a continuación, detiene su observación metódica allí y no entra en los detalles de cuál es el procedimiento de explicación en la ciencia práctica. Todo lo que se limita a decir al respecto está sucintamente expresado en la observación sobre el doble significado de «inteligible», en sí *(haplôs)* o para nosotros *(hemîn)*. Se trata de la misma observación que desarrolla en el primer capítulo de la *Física* (I 1, 184 a 15-25) con referencia a los principios, y que forma ya parte indisoluble del método aristotélico. Su tratamiento *in extenso*

pertenece a los *Tópicos* (VI 4, 141 a 26 ss.) y probablemente por ello Aristóteles despacha aquí el punto con una somera alusión. Sobre este pasaje habremos de retornar en el próximo capítulo.

La *EE* dedica toda una larga sección al mismo problema metódico, cuya exposición ofrece mayores detalles que su similar en la *EN:*

> EE I 6, 1216b 26-39, «*[I 1] Sobre todos estos asuntos [de índole práctica] se debe intentar lograr una firme convicción* (pístis) *por medio de argumentos, utilizando los hechos manifiestos* (tà phainómena) *[que comúnmente se presentan como testimonios y ejemplos]. Lo mejor que puede ocurrir será que todos los hombres coincidan claramente con lo que aquí habremos de decir. Si así no fuera, [lo mejor en segundo término será] que todos coincidan de una cierta manera, cosa que harán en la medida en que sean conducidos [por nosotros mediante argumentos] paso a paso. [I 2] Pues todo hombre tiene algo que es apropiado para la adquisición de la verdad* (oikeîón ti pròs tēn alētheian). *Es necesario tomar esto como punto de partida e ir dando de algún modo pruebas sobre los asuntos en discusión. En efecto, partiendo de las opiniones* [prima facie] verdaderas *pero no claramente expuestas* (ek tôn alethôs mèn legoménōn ou saphôs dè) *habrá de sobrevenir también la claridad para aquellos que avanzan en la argumentación, en la medida en que cambien permanentemente las opiniones que acostumbran a formular confusamente por aquellas que son más inteligibles [en sí].*
> *[II] En toda investigación los argumentos presentados en forma filosófica difieren de aquellos presentados de manera no filosófica. Por lo cual tampoco el político debe juzgar superflua una teoría tal que a través de la misma se haga evidente no solamente la esencia de la cosa* (to tí) *sino también la causa [de ella]* (tò dià tí)*, pues en esto consiste en cada campo de investigación el método filosófico*».

Este texto ha sido objeto en breve lapso de tres detalladas discusiones por parte de Dirlmeier[47], Gigon[48] y Kullmann[49]. Aquí nos vamos a

[47] *EE*, pp. 183-189.
[48] *1971*, pp. 127-132.
[49] *1974*, pp. 224-228.

limitar al examen de las dos cuestiones ya formuladas con respecto al conjunto de textos sobre el método de la *EN:* (*1*) ¿cuál es el procedimiento que Aristóteles propugna para alcanzar los principios en la ciencia práctica? y (2) ¿qué tipo de explicación causal ofrece la ciencia práctica?

La respuesta a la cuestión (*1*) se encuentra en la sección (I, 1-2). El fin de la ética en tanto *ciencia práctica* consiste en lograr una convicción *(pístis)* basada en argumentos que aspiran, en última instancia, al *consensus omnium.* Como señala acertadamente Dirlmeier (*EE*, 183), Aristóteles se aleja con ello drásticamente de la actitud platónica, para quien ni los hechos históricos ni la opinión de la mayoría poseen ningún valor frente al exacto pensamiento científico. Aristóteles, en cambio, no busca las pruebas de esa convicción en otro campo que en el de las propias creencias comunes de los hombres. Como ha probado convincentemente Owen[50], el significado habitual del termino *tà phainómena* en Aristóteles coincide con el de *tà legómena*, esto es, lo que habitualmente se dice sobre un determinado asunto, en otras palabras, *tà éndoxa*, las opiniones (cp. *EN* 1145 b 2-6). Se trata de creencias comunes sobre determinadas materias y hechos, que encierran y conservan la experiencia acumulada hoy diríamos socialmente[51]. La utilización por parte del investigador en filosofía práctica de estas opiniones supone, como se dice expresamente en *EN* 1145 b 5-7, el examen crítico de las mismas antes de ser admitidas como hechos de experiencia firmemente establecidos. A este examen crítico se refiere, sin duda, la oración con la que finaliza este párrafo (I 1): se trata de ir creando un consenso de la mayoría o de los más autorizados sobre la base de una argumentación que avanza por medio de refutación y prueba paso a paso. El procedimiento está, en efecto, claramente expuesto en (I 2). Tomando como punto de partida aquellos *éndoxa* que son los más extensamente compartidos, el investigador avanza poniendo al desnudo los juicios más generales y elementales sobre los cuales se basan los primeros. Este examen crítico constituye al mismo tiempo

[50] *1961*, pp. 85-92.
[51] Cp. Dirlmeier, *EE*, p. 184; en contra, Gigon, *1971*, p. 128.

una especie de propedéutica para la comprensión de la estructura lógico-epistemológica de nuestro propio conocimiento. Consiste en pasar de aquello que está oscuramente expuesto pero presente en la opinión o creencia sostenida, a la afirmación *clara* y justificada en la misma, al aparecer fundamentada en un juicio de carácter más general, cuya estructura lógica es más evidente y más simple. En esto consiste el pasaje de lo inteligible para nosotros, la opinión específica sobre determinados hechos/acciones, a lo inteligible en sí, el conjunto de razones de índole más general que permitan afirmar o negar convincentemente la validez de la opinión particular. Sin duda, este conjunto de razones más simples en su estructura lógica y más generales que justifican las opiniones particulares, está formado por los «principios», de modo que aunque Aristóteles no los nombre aquí expresamente, es a ellos a los que se refiere cuando habla de «aquellas [opiniones] que son más inteligibles [en sí]» *(tà gnōrimōtera).*

Hasta esta altura de la exposición de *EE* I 6 sobre el método de la ciencia práctica no existe diferencia esencial alguna entre el núcleo del método práctico, tal como ha sido presentado en los textos de la *EN* y en este capítulo. Aun defensores de una «evolución» metódica a partir de un método geométrico hacia uno más empírico entre la *EE* y la *EN* como Jaeger[52] y, aunque más matizadamente, Gauthier-Jolif[53], admiten sea implícita o explícitamente esta coincidencia parcial entre ambas éticas.

La divergencia comenzaría en la sección (II) de *EE* I 6, pues mientras la *EN* había afirmado que la ética debe contentarse con una exposición de los hechos *(tò hóti),* la *EE* afirma que el método filosófico avanza por encima de la exposición de «qué es» una cosa *(tò tí)* o la investigación de su causa *(tò dià tí).* Quienes argumentan de esta manera, no advierten, sin embargo, que en realidad su posición parte de un supuesto discutible y, a mi modo de ver, errado, a saber: que la pregunta (2) sobre la explicación en la ciencia práctica, o carece de

[52] *1946,* pp. 232-33.
[53] *EN* II 1, p. 20.

respuesta (caso de la *EN*) o debe responderse afirmando que se trata del mismo tipo de explicación causal que el de las ciencias teóricas.

Contrariamente a lo sostenido por estos autores así como por otros que pretenden asimilar la explicación causal, a la que Aristóteles se refiere en la sección (II), al tipo de demostración expuesta en los *Analíticos segundos* para las ciencias teóricas[54], nuestra interpretación es, brevemente, la siguiente: la sección (II) expone en un nivel más abstracto el procedimiento descripto en (I 1-2) para alcanzar los «principios» en la ciencia práctica. Alcanzar aquellas razones más generales e inteligibles que justifican las opiniones parciales que establecen la existencia de determinados hechos o acciones, equivale a ofrecer la «causa» (final) de tales hechos, siempre y cuando la inferencia que se establezca entre el principio más general y el hecho que se quiere demostrar esté correctamente realizada.

Señalemos en primer lugar la frase con la que comienza la sección (I 2), «todo hombre tiene algo que es apropiado para la adquisición de la verdad». Como indica acertadamente Dirlmeier (*EE* 184) siguiendo a Wieland, Aristóteles se refiere a aquella facultad psíquica que permite alcanzar las opiniones que son el punto de partida de la demostración. Pero ¿qué concepción de la *verdad* tiene aquí Aristóteles en la mente? Existen en la obra de Aristóteles *dos criterios*, si bien estrechamente unidos, claramente discernibles de la verdad. Uno es *lógico*, el que establece la famosa teoría de la correspondencia, que dice así:

> Met. IV 7, 1011b 26-28, *«decir que «lo que existe» no es el caso y que «lo que no existe» es el caso, es decir algo falso, y decir que «lo que existe» es el caso y «lo que no existe» no es el caso, es decir algo verdadero, de modo que el que dice que «algo existe» o que «algo no existe» dice algo falso o verdadero»*[55].

[54] Cp. Kullmann, *1974*, pp. 224-226.
[55] Aristóteles utiliza como expresión-sujeto *tò ón* o respectivamente *tò mē ón* y como predicados *mē eînai* y *eînai*. Traducir sea «el ente», «el ser» o «lo que es» por *tò òn* (y su opuesto) no expresa lo que Aristóteles pretende aquí afirmar como principio metalógico general. Traduzco «lo que existe», y lo entiendo en realidad como una especie de variable proposicional, equivalente a *p*.

Este criterio no admite *gradaciones*, ya que toda proposición en el momento de ser formulada corresponde o no corresponde a lo que tiene lugar, sin que haya grados intermedios. El otro criterio es *epistemológico* y está estrechamente relacionado con la división ontológica entre dos especies de entes: (*a*) los eternos y (*b*) los recurrentes o variables, a la que ya nos hemos referido repetidas veces. El texto donde tal criterio aparece formulado con mayor claridad es el siguiente:

> Met. II 1, 993 b 20-31, (trad. Zucchi retocada) «*Acertadamente se llama a la filosofía ciencia de la verdad. Pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, así como el de la ciencia práctica es la acción. Pues aun cuando quienes actúan consideren cómo son las cosas, no lo hacen por causa de aquello que es eternamente en sí, sino que examinan lo que tiene lugar aquí y ahora y está relacionado con un fin. Ahora bien, no podemos conocer de verdad si prescindimos de la causa [...] Lo más verdadero es causa de que lo derivado de él sea verdadero. Por esto, los principios de los seres eternos son siempre necesariamente los más verdaderos. Pues no son verdaderos [sólo] en ciertas ocasiones, ni existe alguna causa [anterior] de su existencia sino que aquéllas son las causas de la existencia de los otros.* Así, *pues*, en la misma relación en que cada cosa se encuentra con el ser, ha de encontrarse con la verdad».

Como señala Bonitz[56], Aristóteles afirma aquí una gradación de distintas formas de existencia de acuerdo con su relación con el tiempo y una correlativa gradación de la verdad, según se trate de un conocimiento de un ente eterno, que es causa y principio de los demás, o de un ente variable, cuya existencia podrá, por tanto, cesar. El

---

Aproximándonos a un enunciado con similitudes con el de Tarski, el sentido de la fórmula aristotélica es el siguiente: «afirmo que *p*» significa lo mismo que «afirmo que *p* tiene lugar», equivalente a «afirmo que *p* existe». De ahí que la traducción más aproximada a mi entender es la de tomar «*ón*» con significado fuerte, es decir, existencial y no meramente predicativo.

[56] *AM*, p.129.

grado último de la escala, que es empero aún un *grado de verdad*, es el que corresponde a la ciencia práctica. Sea cual fuere, sin embargo, el grado de verdad que corresponde al grado de existencia, hay en cada uno de ellos una afirmación constante de carácter epistemológico: el conocimiento de la causa *es más verdadero* que el conocimiento de lo causado. Es evidente que en la oración de *EE* I 6 que estamos analizando, es este segundo criterio de verdad el que Aristóteles tiene presente, y lo que en otros términos allí afirma es que todo hombre está en principio facultado para remontarse de la estipulación de una determinada creencia *E* como verdadera (en sentido lógico) a la causa o principio más general que justifica su afirmación de que *E* es verdadera. Al hacer eso, todo hombre avanza en el camino del conocimiento, dado que ahora puede dar los fundamentos que hacen que *E* sea verdadera, y reconocer con ello el más alto grado de verdad (epistemológica) de esos fundamentos.

Si nuestra interpretación de la afirmación aristotélica con respecto a la relación de los hombres con la verdad es correcta, en la mención de la posibilidad de un acceso a la verdad está implícita una mención de un acceso, en principio posible para todos, al *conocimiento de la causa*. La sección (II) del texto de *EE* I 6 que responde a la pregunta (2), aparece así en otra perspectiva: en realidad se limita a formular con mayor detalle y desde un punto de vista más técnico lo que ya ha sido afirmado sobre el conocimiento práctico en la sección (I). El núcleo de esta formulación es el siguiente (1216 b 35-40): el método filosófico está destinado a exponer en qué consiste una determinada acción o un determinado hecho, de modo tal que no solamente se tenga un conocimiento de la naturaleza misma del hecho o de la acción sino también de la causa que lo motivó. El problema de interpretación consiste en saber de qué manera Aristóteles establece la relación entre el *hecho (tí)* y *la causa (dià tí)*. Este problema está tratado en *An. post.* I 2, 90a 1-23, y ha sido discutido en relación con el presente pasaje por Kullmann[57]. Si bien el pasaje de *An. post.* no es

[57] *1974*, pp. 224-227.

particularmente claro, Aristóteles afirmaría en él lo siguiente: establecer la existencia fáctica *(tò hóti, ei ésti)* de una relación entre sujeto y atributo de una predicación, sea de carácter esencial *(kath'hautó)* o de carácter accidental *(katà symbebēkós)*, equivale a establecer la *causa (tò dià tí)* de que tal relación tenga lugar. Lo que Aristóteles consecuentemente parece afirmar es: (*a*) que la proposición que atribuye un determinado atributo, si éste es esencial, es meramente analítica y puede ser entendida al mismo tiempo como la causa de que tal atributo sea siempre el atributo de tal substancia: «los atenienses son *bípedos porque* son *hombres*»; (*b*) que la proposición (b_1) que atribuye una determinada propiedad o un determinado hecho al sujeto, establece una relación fáctica o contingente que debe ser respaldada por (b_2) una ley o razón más general, que constituye la *causa* de que (b_1) tenga lugar. Ahora bien, el término «causa» tiene varias significaciones. En el caso (*a*) se trata, evidentemente, de la esencia, ya que la relación sujeto-atributo se manifiesta por medio de la *definición*. En el caso (*b*) puede tratarse sea de la causa eficiente (como en el ejemplo que da Aristóteles del eclipse, ya que exponer «qué es» éste es al mismo tiempo explicar su causa: «'eclipse' es la privación de la luz en la superficie de la luna por la interposición de la tierra»), sea de la causa final. Ambas, en efecto, son las que aseguran la relación no esencial entre un sujeto y su atributo, si excluimos el azar.

Como señala Kullmann[58], a mi entender con razón, el caso (*a*) parece estar reservado a las substancias, que son las únicas que poseen una definición esencial. En el caso de los atributos, específicamente de las acciones de los hombres, sólo queda abierta la posibilidad (*b*), esto es, la de establecer definiciones causales similares a la del eclipse. La tarea de la ciencia práctica tendría, por lo tanto, un doble aspecto: no sólo establecería de qué tipo de acción se trata *(tò tí)*, sino que indicaría conjuntamente porqué tal acción se llevó a cabo *(tò dià tí)*. Si ésta es, como creo, la única interpretación posible de la relación entre el «qué» y el «porqué» en el ámbito de la acción, entonces, contrariamente a Kullmann, la «causa» en el campo de la

[58] *1974*, p. 225.

ética y de las ciencias prácticas en general no es, como en el caso de las teóricas, la eficiente, sino a diferencia de éstas, como bien señala Gigon[59], la *final*. Es esta última, en efecto, la que impera en el ámbito complejo de la acción, y la que provee el momento etiológico que hace de la ciencia práctica una ciencia distinta de la teórica, pero una ciencia en tanto conocimiento de lo general.

En el mismo capítulo, *EE* I 6, se ofrece una confirmación de esta interpretación. Al recapitular la exposición anterior, Aristóteles afirma: «Es aconsejable juzgar separadamente la argumentación que expone la causa y el hecho que es demostrado, por lo dicho anteriormente, a saber: que no se debe prestar atención exclusivamente a los argumentos sino que con frecuencia es preferible atender a los fenómenos», (1217a 10-12). Como muestra el ejemplo dado previamente a esta conclusión, la vacilación se origina por la posibilidad de que aquello que se presenta como causa, explicación o razón de un hecho, no corresponda en realidad a ese hecho, aunque éste exista realmente. Tal brecha entre *explicans* y *explicandum* es, sin duda, imposible de imaginar en el caso de una demostración axiomático-deductiva, en la que la «causa» entra en la definición. Se trata, por tanto, de establecer una correlación entre el *explicandum, tò phainómenon*, esto es, una determinada *dóxa* moral, y aquellas razones que la justifican, es decir, que establecen sus motivos, las cuales tratándose de acciones, habrán de tener inevitablemente una estructura teleológica.

En resumen, existe un completo acuerdo en la concepción de los principios en la ciencia práctica en la *EN* y en la *EE*[60]. Las exposiciones metódicas de ambas éticas no sólo se complementan, sino que ofrecen juntas una base suficientemente amplia y sólida como para reconstruir a partir de ellas los rasgos epistemológicos característicos de las ciencias prácticas según Aristóteles. En las secciones II y III del presente capítulo hemos tenido frecuentemente oportunidad de señalar el lado polémico que la elaboración de este método ofrecía tanto con respecto a la filosofía natural tradicional, proveniente de

[59] *1971*, p. 129; sobre la relación entre las preguntas «qué es» y «porqué» en las ciencias históricas en general, véase Wright, *1971*, pp. 134 ss.
[60] Así también lo entiende Dirlmeier, *EE*, pp. 187-188.

los jonios y continuada en la sofística, como con respecto al nuevo modelo elaborado en la Academia en estrecha relación con la matemática. También en el caso de los principios y del tipo de explicación causal emerge este lado polémico en la fundamentación de la filosofía práctica por parte de Aristóteles. Frente a la noción unívoca de «causa» exhibida por Platón, que de hecho se resume en la subordinación de lo particular a lo general (la idea) suponiendo a ambos como estrictamente homogéneos, esto es, frente a lo que podríamos llamar la noción «deductiva» de causa, Aristóteles hace valer otras posibles significaciones extraídas de los usos habituales del lenguaje, a las cuales coloca en el mismo nivel que la platónica. Preguntar el *porqué* difiere, por lo tanto, según el contexto en que se formule la pregunta: en matemáticas equivale a solicitar una demostración deductiva en la que una de las premisas no es derivable de otras *(ámeson)*. En otros contextos, físicos, biológicos, etc., preguntar el *porqué* equivaldrá a solicitar una explicación del principio de la generación de algo, o del cambio cualitativo, cuantitativo, etc., de algo, con lo que de hecho puede ser respondida de varias maneras: mediante la indicación de aquello que produce de modo inmediato el cambio, o mediante el estado a que el cambio tiende, etc.[61] En el caso, por último, de las acciones, preguntar el *porqué* equivaldrá a solicitar el *fin (télos)* que la acción se propone o que efectivamente lleva a cabo.

Si nuestra interpretación de los pasajes metodológicos de *EN* y *EE* que mencionan la relación entre el *hóti* y el *dióti* en la filosofía práctica es la acertada, la tesis aristotélica que está detrás es, a mi modo de ver, bastante más radical que lo que a primera vista parece ser. Pues el núcleo de la tesis aristotélica con respecto a la ciencia práctica en general y a la lógica de la acción en especial consistiría en lo siguiente: exponer una acción, establecer en qué consiste, describir, por tanto, su carácter identificatorio constituye al mismo tiempo una explicación (no desarrollada) del porqué de la acción que se está describiendo. La estructura teleológica penetra tan profunda-

[61] Cp. Wieland, *1970*, pp. 207, 262 ss, etc.; para la concepción aristotélica de la ciencia y su comparación con la platónica, remito a Guariglia, *1982b*.

mente todo el lenguaje de la acción, que denominar un hecho *a* como una determinada acción *A* es al mismo tiempo afirmar que el hecho *a* tiene la finalidad *A'*. De ahí que aquellos pasajes en los que Aristóteles afirma que «no es nuestro fin saber qué es la virtud, sino ser virtuosos» (*EN* II 2, 1103 b 26-27; *EE* I 5, 1216 b 20-25) no deben interpretarse como si él estuviera estableciendo una distinción entre una posible teoría de la ética («metaética»), que él desecha, y una ética normativa, que él pretende exponer. Al contrario, Aristóteles pone de manifiesto en esos pasajes el inevitable punto de vista básico de todo aquél que investigue en filosofía práctica, ya que en este campo desde el comienzo, esto es, desde el establecimiento de los hechos que se pretende explicar, el investigador se mueve ya en medio de caracterizaciones, definiciones y preceptos que involucran en sí mismos explicaciones y fundamentaciones teleológicas ya determinadas. La estructura teleológica de la acción envuelve al mismo investigador, que no puede ponerse fuera de ella, no puede tomar el sitio de un observador neutral. Para decirlo con términos actuales, el tipo de conocimiento práctico está siempre guiado por un «interés». Dado que este «interés» está ínsito en la forma misma del conocimiento, Aristóteles lo consideró como emergente de la especial configuración ontológica de las acciones del hombre, por oposición a la estructura ontológica de otros entes más permanentes y valiosos que aquellos que dependen de los hombres. El conocimiento práctico quedaba de este modo acotado también con referencia al ámbito en el que tenía validez. Pero al menos dentro de esos límites, Aristóteles dio con la tesis central que de un modo u otro ha caracterizado la tradición aristotélica hasta la actualidad, a saber: *el conocimiento es actividad (enérgeia).* Es este lema el que constituye en realidad la piedra de toque de su polémica con Platón y la Academia. Desde el ángulo del conocimiento como una forma más de acción aparecía claro el error platónico en pretender unificar teoría y práctica, ciencia del ser inamovible y ética. Por cierto, como veremos, Aristóteles no está del todo exento del mismo pecado, ya que en última instancia, al menos con relación a la forma superior de *eudaimonía*, reintrodujo la subordinación de la acción y el conocimiento práctico a la contemplación y el conocimiento teórico (véase *infra*, cap. 11).

Nota complementaria 1

La cuestión de la exactitud en la argumentación práctica, cuya importancia desde el punto de vista *filosófico* intentamos destacar, justamente por tratarse de una cuestión central del pensamiento aristotélico con respecto al método de la filosofía práctica, ha sido objeto de un típico debate en relación con la cronología de las obras de ética y el desarrollo intelectual de Aristóteles. Como he señalado en la introducción del presente capítulo, mi posición es totalmente contraria a este enfoque de la obra aristotélica. Sin embargo, dentro de límites más estrechos, un examen de la cuestión con relación a ciertos temas claves se hace inevitable. Tal es el caso de la noción de *akríbeia* en la ética. Jaeger sostuvo, basándose en un pasaje del *Protréptico* de Jámblico (10, pp. 54,10-56,12 Pistelli = frag. 13 Walzer / Ross, B 46-51 Düring), que Aristóteles sostenía en dicho diálogo la doctrina platónica del *Filebo,* esto es, la de una ética matemáticamente construida, en la que la norma estaba dada por la idea del bien como medida suprema y exactísima, cp. *1946*, pp. 103-122. Tal debía ser la filosofía del primer Aristóteles. La *EN* que rechaza expresamente toda exactitud en las cuestiones prácticas (I 1, 1094 b 12-27; II 8, 1104 a 1-5, etc.) debía ser, por lo tanto, el punto final de la evolución. En el medio, la *EE* vacilaba aun entre un platonismo aguado, que ya había abandonado las ideas pero se aferraba aun a la idea de dios y a la *theoría* como conocimiento científico de ella del cual emanaba la norma moral, y un vuelco hacia el punto de vista puramente empírico y secular de la ética posterior. Según Jaeger, la *EE* «no contiene reflexión alguna sobre la peculiaridad del método ético» (*1946,* p. 267), y con ello hacía evidente en su carácter de ética de transición. La *MM,* por último, con sus dos claros capítulos metodológicos I 10-11 y 34, y la separación inequívoca de *phrónēsis* y *sophía,* no entraba en este cuadro y debía ser, por lo tanto, espuria. Como es sabido, esta construcción de Jaeger encontró desde el comienzo una fuerte oposición en von Arnim, cuyos puntos de vista, luego de un largo período de olvido, fueron en gran medida reivindicados desde fines de la década de los cincuenta. En esa discusión hay dos aspectos íntimamente relacionados, que aquí vamos a separar: (*a*) la cuestión del ideal de una norma exacta y (*b*) la cuestión de la distinción entre dos capacidades intelectivas, la *phrónēsis* práctica y

la *sophía* especulativa en la *EE* y la *EN*. Con respecto al problema (*a*), del cual nos ocupamos en esta nota, la afirmación de Jaeger según la cual, aparte de las consideraciones de *EE* I 6, Aristóteles no se ocupa del método en la *EE* es en vista de II 6, que él simplemente no menciona, insostenible. Ahora bien, la clara distinción entre entidades matemáticas, entidades físicas y entidades prácticas que Aristóteles establece en *EE* II 6 así como la consiguiente diferenciación entre el tipo de método que en cada caso le corresponde, y en especial el énfasis sobre el carácter exclusivamente contingente de los hechos humanos y el correspondiente carácter contingente de su explicación (las causas y premisas contingentes) implican necesariamente el rechazo de toda exactitud sea como criterio epistemológico sea como criterio normativo en el campo de los hechos humanos. La conclusión que formula la *MM* en el correspondiente capítulo, I 11, 1187 b 15-16: «El principio de la acción, tanto de la *buena* como de la *mala*, es la elección deliberada *(prohaíresis)*, la voluntad *(boúlēsis)* y todo el elemento racional *(tò katà lógon pân)»*, que anticipa la relación entre elección *(prohaíresis)* y deliberación *(boúleusis)*—que sólo tiene lugar con respecto a las cosas posibles, i.e., que está en el poder del hombre hacer o no hacer *(EE* II 10, 1226b 30-35)—, es válida para las tres éticas (cp. Dirlmeier, *MM*, p.230). Por cierto, toda deliberación supone, por principio, una evaluación de objetos finales de la acción que no son preexistentes a ésta y a los que, por lo tanto, no se puede llegar de otro modo que por medio de cadenas de razonamientos. Queda, por último, el texto del *Protr.* frag. 13 W/R en el cual Aristóteles afirmaría que el filósofo extrae la norma para juzgar los hechos humanos de la naturaleza misma y de la verdad, ya que su tarea es la de llevar a cabo «imitaciones de los primeros elementos, de aquello que es lo exacto en sí» (p. 54, 12-13 Walzer = B 48 Düring). Düring se ha esforzado en probar, contra Jaeger, que a pesar del lenguaje evidentemente platónico de todo el fragmento y de sus inocultables conexiones con la *República* y el *Filebo*, el contenido del texto no difiere de la doctrina sostenida en los tratados éticos, dado que Aristóteles no se referiría aquí a las ideas sino a la *physis* presocrática, fundamentalmente jonia[62]. Una lectura sin prevenciones

[62] Cp. Düring, *1960*, pp. 35-55, especialmente pp. 44ss y *Protr*, pp. 216-222.

del texto en cuestión no encontrará en él, sin embargo, más que una sucinta versión de un modelo invariable y exacto de verdad del cual el filósofo extrae los criterios *nómos kállistos*, que Düring se afana, sin fundamento, por eliminar para juzgar las acciones: ahora bien, éste es, como lo señala con justicia Gauthier, todo el abismo que separa el platonismo del aristotelismo. Contra los que recogen este texto como un testimonio auténtico del diálogo perdido de Aristóteles, es necesario, sin embargo, preguntar: si el famoso frag. 13 Walzer/Ross para limitarnos sólo a él contiene una teoría difícilmente compatible con los otros textos del *Corpus Aristotelicum* (los paralelos ofrecidos tanto por Walzer como por Düring o son incomparables, dado que se trata de contextos y problemas distintos al que está en juego, o dicen exactamente lo contrario que el texto de Jámblico) ¿qué razones hay para considerarlo como una exposición del auténtico pensamiento de Aristóteles aun en su etapa juvenil, y no más bien (lo que en realidad parecería ser) como un pastiche hecho por Jámblico a partir de diversos textos platónicos y aristotélicos, tal como lo sugirió acertadamente Kapp[63] y sostuvo convincentemente Müller?[64] De hecho, Gigon en su reciente edición de los *Fragmentos*, conserva los textos principales de Jámblico, pero los reúne en una nueva sección, *tópoi protreptikoí*, supuestamente recopilados de distintos diálogos (*Frag.*, 73, 66-69, pp. 310 a 29-311 a 18.

Nota complementaria 2. La significación de la *phrónēsis* en la *EE* ha constituido uno de los puntos más controvertidos en la filología aristotélica durante el medio siglo transcurrido desde la aparición del libro de Jaeger. Este había basado su cronología relativa de las obras éticas de Aristóteles de acuerdo con el esquema *Protr.-EE-EN* en las semejanzas y diferencias del uso del término «*phrónēsis*» con respecto a Platón, especialmente en el *Filebo*. En el *Protr*, según Jaeger, el término mantenía su significado académico de «conocimiento teórico de las ideas», que unificaba en sí la sabiduría teórica, emanada de la contemplación, y la norma práctica que emergía de ella (cp. Jaeger,

[63] Cp. Kapp, *1938*, p. 184.
[64] Cp. Müller, *1960*, pp. 121-143.

1946, pp. 101ss). Esta unidad de ambas, razón teórica y práctica, se conservaba aún en la *EE*: «por *phrónēsis* entiende la *EE*, como Platón y el *Protr.* la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción; la *phrónēsis* es todavía conocimiento teorético del ser suprasensible y prudencia moral práctica» (*1946*, p. 275). Sólo al final, en la *EN*, Aristóteles habría trazado «la fecunda distinción entre razón teorética y razón práctica, que hasta entonces habían estado confundidas en la *phrónēsis*» (*1946*, p. 103). En esa obra posterior, la *phrónēsis* «significa ahora una disposición habitual del espíritu a deliberar prácticamente sobre cuanto concierne al bien y al mal humanos. Aristóteles insiste en que no es una especulación, sino deliberación; en que no se refiere a lo universal, sino a los fluctuantes detalles de la vida; y en que, por consiguiente, no tiene por objeto las cosas más altas y más valiosas del universo y de hecho no es en absoluto una ciencia» (*1946*, p. 102). En la exposición jaegeriana del problema hay por lo menos tres niveles distintos que él confunde permanentemente, razón por la cual estuvieron también confundidos en la discusión posterior hasta que, a mi modo de ver, Dirlmeier en sus comentarios a la *EE* (pp. 177-179 y 214-215) y a la *MM* (pp. 334-8) comenzó a introducir cierto orden. Hay, en efecto, (*i*) un nivel hermenéutico, (que se relaciona con la historia conceptual del término), (*ii*) un nivel semántico (en sentido estricto) y (*iii*) un nivel ético. Aquí nos vamos a referir a los niveles (*i*) y (*ii*); al tratar específicamente del conocimiento moral (capítulo 10) tendremos ocasión de referirnos al nivel (*iii*). Antes de entrar en la discusión propiamente dicha del significado de la *phrónēsis* en la *EE*, señalaremos una debilidad general que mina toda la construcción de Jaeger: él se basa, como punto de partida, en la significación de *phrónēsis* en el *Protr.* de Jámblico, que, como hemos visto, es muy cuestionable como testimonio de Aristóteles, ya que, como señala con acierto Müller, Jámblico presenta sobre esta facultad una salvaje contaminación de puntos de vista platónicos y aristotélicos, cosa por lo demás habitual en la escuela neoplatónica, que simplemente torna insalvablemente sospechosos todos aquellos pasajes en los que aparece de pronto un Aristóteles platonizante.

(*i*) La historia del término *phrónēsis* en sus diversos matices se desarrolla durante los dos siglos que van desde sus primeros usos documentados en los presocráticos (v. Diels-Kranz, *FVS* III *s.v.*) hasta Aristóteles. Es evidente que estos matices están centrados en torno a un núcleo general de significación que se puede describir como «facultad de pensar», y es también evidente que, a pesar de sus numerosas restricciones como *terminus tecnicus* en Platón y Aristóteles, la palabra nunca perdió ese sentido general de «pensamiento». Así es esta significación general la que Aristóteles tiene presente cuando define a la *phrónēsis* como una «disposición» lo mismo que la *aretē* (cp. *Top.* IV 2, 121 b 38). No resulta, pues, sorprendente el hecho de que en determinados pasajes de la *EE*, en especial cuando habla del tipo de vida del filósofo, el término *phrónēsis* «puede cubrir ambos campos del pensamiento, especulativo y práctico, sin ningún desliz significativo en su significado». (Rowe, *1971a*, pp. 66-67; *1971b*, pp. 82-83). Tal como lo ha señalado especialmente Gauthier (*EN* I 1, pp. 51-52), la utilización del término con la acepción general, esto es, involucrando también el uso especulativo, no constituye obstáculo alguno para que Aristóteles utilice también en la *EE* el término en su acepción más técnica. Dado que su significación general ha sido y continúa siendo «facultad de pensar/conocer», Aristóteles no necesita, como afirma Rowe (*1971b*, p. 80) establecer explícitamente que utiliza el término una vez en un sentido y otra vez en otro. También nosotros cuando hablamos de «razón» en la lógica o en las matemáticas y de «razón» en las acciones, estamos utilizando un mismo término sin especificar en cada caso si es la misma facultad o se trata de dos facultades distintas. Desde el punto de vista semasiológico, en consecuencia, la utilización del término *phrónēsis* con una acepción general que involucra tanto su aspecto especulativo como práctico en algunos pasajes del libro I de la *EE*, especialmente 121 b 3-5 y 1216 a 19-21, no constituye un argumento ni en favor ni en contra de la existencia en la *EE* de una concepción de la *phrónēsis* como facultad deliberativa práctica (*contra* Rowe, *1971b*, pp. 83-84). Con ello la discusión pasa al nivel (*ii*), semántico. Aquí no nos podemos dar por satisfechos con usos más o menos ambiguos y contingentes de un término, sino que debemos establecer la

existencia o inexistencia de una determinada *noción*, que voy a denominar *Facultad Deliberativa (= FD)*, para lo cual se requiere comprobar de modo fehaciente la existencia de una *descripción* completa de la misma, descripción que esté basada a su vez sobre un conjunto claro y permanente de otras nociones elementales, *XYZ*. Pues bien, ¿hay algún pasaje o conjunto de pasajes en la *EE* en los que se diga explícitamente que «*FD* es *XYZ*» ? ¿La descripción «*FD* es *XYZ*» se mantiene invariable a lo largo de la *EE*? Como afirmó hasta el cansancio von Arnim (*1927*, pp. 29-40, especialmente 38-40; *1929*, pp. 31ss) y como sostienen ahora casi unánimemente los comentadores más recientes (Dirlmeier, *EE* pp. 177 - 179, pp. 214-215; Gauthier, *EN* I 1, pp. 51-54; y más recientemente Kenny, *1978*, pp.163-171) hay una multiplicidad de pasajes en la *EE*, en los que los rasgos más conspicuos de la *FD*, tal como ellos se vuelven a encontrar en las otras dos éticas, y especialmente en *EN* VI (suponiendo que el libro VI haya pertenecido originalmente a la *EN*), están explícitamente señalados. A mi modo de ver, tal como lo indico en mi exposición, estos caracteres permanentes de la *FD* están unidos a la distinción entre ciencia teórica y práctica y relacionados con el tipo de objeto de conocimiento a que está dirigida, así como con la especificidad del método que debe tratar con éstos. Indico a continuación los pasajes, además del tratado en detalle en mi exposición, en los que alguno de estos caracteres o todos ellos están expresamente señalados: *EE* I 5, 1216a 37-b 25; 6, 1216 b 26-1217 a 18; 8, 1218 b 8-22; II 1, 1219 b 26-1220 a 4; II 6 completo; 10, 1225 b 19-1227 a 31; 11, 1227 b 25-1228 a 5. A éstos se puede añadir todavía aquellos otros, no tenidos aquí en cuenta, en los que Aristóteles se refiere al aspecto *normativo* del conocimiento moral. Además de todos estos pasajes existe uno que dice literalmente lo siguiente:

> EE I 8, 1218 b 10-14, «*[Pero el objeto que buscamos] es aquello en virtud de lo cual [nosotros actuamos], el que en tanto fin* (télos) *es el más alto bien* (áriston) *y la causa de todos los otros bienes que vienen luego de él, que es el primero. De modo que éste sería el bien en sí, el fin de todo lo que el hombre puede llevar a cabo. Este es el fin que cae bajo el ámbito de la ciencia suprema entre todas las ciencias [prácticas]:*

esta es la política, la economía *y [en general] la sabiduría práctica* (phrónēsis)».

Como señala Dirlmeier en su comentario, este pasaje no citado por Rowe no deja lugar a dudas sobre la identificación tanto del ámbito cubierto por la ciencia práctica en general como de la facultad específica que le es propia: la *diánoia praktikē*, conocimiento y raciocinio con respecto al fin, a la que Aristóteles ha reservado el nombre de *phrónēsis* en sentido estricto o técnico.

Capítulo 3 Paideia y dialéctica

I. *Carácter y función de la paideia*

Un texto de *EN*, I 1, 1094 b 27ss., que ya hemos tenido oportunidad de discutir en el capítulo 2,IV, afirma que «...cuando se trata de juzgar no sobre un determinado [campo] del saber sino en todo caso que se presenta (*haplôs*), quien podrá hacerlo es aquél que tiene esa formación y capacidad general que da la cultura (*ho perì pân pepaideuménos*)». Esta afirmación no está aislada en la obra aristotélica, sino que aparece en términos semejantes en otros dos pasajes frecuentemente citados, *Met.* II 3, 995 a 10-16; *De part. an.* I 1, 639 a 1-15. Tales pasajes así como algunos otros estrechamente conectados (*EE* I 6, 1217 a 6-10; *Met.* IV 3, 1005 b 2-5, etc.) han sido objeto de una viva discusión, centrada fundamentalmente en torno al contenido y la función de la disciplina a la que Aristóteles aquí se refiere con el título de «cultura» y a su identificación con alguna de las técnicas argumentativas expuestas en otro sitio por Aristóteles.

Como era previsible, existe sobre el primer punto del que habremos de tratar en el presente parágrafo, un consenso mayor entre los especialistas que con respecto al segundo, que trataremos en la sección II. En efecto, de los pasajes citados surge con claridad que Aristóteles atribuye a la formación general, anterior a todo conocimiento específico -sea científico o técnico- la capacidad de juzgar *cuestiones de método*, en especial: (*a*) cuál es la estructura general y los límites de la demostración exacta; (*b*) en qué materias, por lo tanto, se puede exigir una demostración y en cuáles no; (*c*) qué relevancia posee el *explanans* propuesto con relación con el *explanandum* particular que tenemos frente a la vista; y (*d*) cuáles son, en consecuencia, las premisas y definiciones específicas a partir de las cuales se debe realizar una explicación o demostración, para que la conclusión surgida de ellas esté de acuerdo con los fenómenos que se quieren explicar y pueda ser admitida como válida. A continuación desarrollaremos sucintamente cada uno de estos puntos, a fin de estar luego

en mejores condiciones de dilucidar la segunda cuestión, a saber: la de la disciplina (o disciplinas) referida con el término «cultura» *(paideía)*.

(*A*) Una de las más frecuentes faltas de formación general *(apaideusía)* aún entre quienes se dedican a cuestiones filosóficas es la que se manifiesta cuando se exige una demostración de todo conocimiento, incluyendo los axiomas. Esta ignorancia de la estructura general de toda demostración se evidencia de dos maneras: (*1*) mediante la creencia de que le incumbe a cada ciencia específica el examinar sus propios axiomas y el tipo de demostración que requieren, *Met.* IV 3, 1005 b 2-5[1]; (*2*) mediante la (ingenua o consciente) suposición de que puede haber demostración de los mismos principios de los que parte la demostración, *Met.* IV 4, 1006 a 5-11; *An. post.* I 3, 72 b 5ss. Si bien Aristóteles habla de una «ignorancia» de los *Analíticos*, la tesis general que está detrás de (*1*) es formulada de modo preciso en *Top.* I 2 al exponer la competencia de la dialéctica:

> 101 a 37-b 2, «*[E]n efecto, es imposible decir algo sobre los principios [de una ciencia] a partir de los propios principios de la ciencia en cuestión, por la razón de que los principios son lo primero con relación a todo lo demás [de dicha ciencia]; por lo tanto, es necesario tratar los principios recurriendo a las opiniones que existen en relación con ellos*».

Como el mismo Aristóteles ha señalado en *EN* I 2, 1095 a 32-b1, se trata de un doble movimiento: uno que parte desde los principios y otro que conduce a ellos. El camino de la ciencia proviene de los principios, de modo que no es la ciencia la que puede conducir a ellos. En efecto, es necesario para tal fin una capacidad discursiva que pueda argumentar no sólo deductivamente sino también críticamente, a partir de la admisión de proposiciones sostenidas por un hombre cualquiera, pues aquello a que se tiende, es a pasar de lo que a cada uno le parece necesario a lo que es absolutamente necesario[2].

[1] Cp. Bonitz, *AM*, p. 185 y Ross, *ad Met.* 1005b 2-5, I, p. 263.
[2] Cp. Wieland, *1970*, pp. 220 - 21; Evans, *1977*, pp. 31 - 33.

Dicho en otros términos, el conocimiento general de los *Analíticos* con el que se debe previamente contar, es necesario para tener una clara conciencia del límite que separa la teoría de la demostración de los otros campos del conocimiento discursivo.

Tal requisito es indispensable a los efectos de decidir (2) qué proposiciones son factibles de ser demostradas y cuáles no. Toda demostración, en efecto, debe partir de primeros principios indemostrables, que sólo son conocidos de modo directo, como un hecho. No hay demostración posible de ellos, sino sólo un acceso mediante la transición de lo que es inteligible para nosotros a lo que es inteligible en sí. Pero ésta no es una demostración, sino el paso de lo particular a lo general que Aristóteles denomina *epagōgē* (cp. *An. post.* I 3, 72 b 18-30). Tanto en uno (*1*) como en otro caso (*2*) no solamente es indispensable contar con el conocimiento de la teoría general de la demostración que proveen los *Analíticos* sino también con la facultad de moverse tanto en el campo discursivo de la demostración rigurosa como en el de aquélla que toma como punto de partida la admisión de un par de premisas generales por parte de un interlocutor cualquiera. Es justamente la posesión de esta facultad lo que caracteriza la *paideía*.

(*B*) El texto central para establecer la posición de Aristóteles al respecto es el siguiente:

> EN I 1, 1094b 20-25. *«Por lo tanto uno debe darse por contento al argumentar sobre estos temas y a partir de tales premisas con señalar la verdad de modo aproximado y por medio de un bosquejo* (týpos*), y se debe extraer a partir de estas premisas conclusiones válidas sólo en la mayoría de los casos [pero no para* todos *ellos,* (hōs epì tò polý)*]. Es necesario recibir cada punto de la exposición del mismo modo: es, en efecto, un signo de cultura* (pepaideuménou) *el exigir de cada género sólo aquella exactitud* (tákribés) *que la naturaleza del asunto permite. Pues parece tan absurdo el pedir a un matemático un discurso persuasivo como el exigir a un orador una demostración necesaria».*

Hemos tratado extensamente tanto el pasaje como la actitud teórica más general que expresa, en el capítulo 2, IV, de modo que aquí

nos limitaremos a una breve observación. En el caso anterior era propio de la cultura tener no sólo el conocimiento de la estructura general de la demostración sino la facultad de moverse tanto dentro como fuera de ella. En este segundo caso, evidentemente la cultura es la capacitación general y la experiencia que cada uno tiene de los distintos tipos de entes que pueblan el mundo. Tal conocimiento, en efecto, posibilita el discernir cuál es la forma de razonamiento adecuada a cada tipo de ente. Se trata, por tanto, de una pre-comprensión tanto en relación con las cosas como en relación con las exigencias discursivas que emergen de los distintos tipos de conocimiento, pre-comprensión anterior a todo conocimiento científico, que constituye más bien el marco que rodea y sitúa al mismo. De acuerdo con ello, la *paideía* es aquí una especie de *pragmática* en un doble sentido: tanto por su relación con el lenguaje ordinario, que provee el marco original de orientación en el mundo, como por su relación a través de esta mediación pragmalingüística con las cosas. Se podrá objetar que esta caracterización va más allá de la intención de Aristóteles: hay, sin embargo, una clara indicación de que, a la inversa, es en su obra en la que podemos encontrar los primeros trazos de una pragmática tal como hoy se la pretende construir. El hecho, en efecto, de que Aristóteles hable de un proceso de *educación (pepaideûsthai)*, es decir, de un aprendizaje por medio del uso y de la experiencia guiada mediante reglas, indica claramente su intención de situar en una *actividad práctica* la decisión de establecer los criterios para atribuir determinadas técnicas deductivas a determinados tipos de entes.

(*C*) Es en la versión *Eudemia* en donde encontramos la formulación más adecuada de esta cuestión.

EE I 6, 1217a 1-9, *«Existen algunos que, dado que se tiene por característica del filósofo no afirmar [algo] al azar sino basado en un razonamiento, suelen exponer argumentos ajenos al asunto y carentes de contenido* (kenoús) *[...] Suele suceder que mediante ese truco se dejen engañar aún hombres experimentados y capaces de actuar en la vida práctica por aquéllos que no tienen ni pueden tener un pensamiento práctico y capaz de determinar los fines* (diánoia architektonikë

praktikē). *Tal cosa les ocurre por falta de cultura* (apaideusía), *pues es falta de cultura no poder juzgar con relación a cada cosa determinada* (perí hékaston prâgma) *los argumentos que son pertinentes a la cosa y los que son ajenos a ella»*.

Más que ningún otro pasaje indica éste con claridad los errores a que se ve expuesto quien padece de incultura *(apaideusía)*. No se trata de una ignorancia de la silogística en general, como sugieren la mayoría de los comentadores, sino de la carencia de una capacidad más universal y más flexible al mismo tiempo, que consiste en saber a ciencia cierta cuáles son las respuestas que satisfacen las expectativas abiertas por la pregunta «porqué». No se trata aquí tampoco de un conocimiento preciso de la teoría aristotélica de las causas, sino de modo más general de la capacidad «prefilosófica» de poder decidir qué respuestas son satisfactorias cuando se pregunta por las causas de ciertos fenómenos presentes. Los argumentos vacíos o carentes de contenido son, en efecto, aquéllos que exponen afirmaciones demasiado generales o directamente triviales, a partir de las cuales se puede deducir la existencia de esos fenómenos, ya sea falsamente, ya sea correctamente pero por azar:

EE I 6, 1217a 15 - 19, *«porque frecuentemente lo demostrado por la argumentación parece ser verdadero, pero no a causa de la razón que expone el argumento; es posible, en efecto, deducir una conclusión verdadera por medio de premisas falsas, como es evidente en los* Analíticos».

El tipo de equívoco que Aristóteles tiene en mente está ejemplificado en una especie de razonamiento erístico que expone en las *Refutaciones sofísticas*, cuando intenta establecer las diferencias entre el razonamiento dialéctico y el erístico. El erístico utiliza los mismos medios que el dialéctico, esto es, los lugares comunes, pero los aplica perversamente a fin de extraer consecuencias que no se siguen o que, si se siguen, lo hacen sólo accidentalmente. Ejemplo de ello es el que afirma que no es conveniente dar un paseo luego del almuerzo y ofrece como razón los argumentos de Zenón contra el movimiento (*SE* I 11, 172 a 1-9), cuyo campo de aplicación —independientemente de su verdad o falsedad— es infinitamente desproporcionado con el caso

para el que se aplica. Podemos establecer un paralelo tomado de la ciencia actual si imaginamos un diálogo entre *A* y *B*, en el cual *A* pregunta «por qué el gato ha dado un gran salto desde el tronco a la rama lateral del árbol en donde estaba», y *B* da como respuesta una exposición de la ley de gravedad de Newton en cambio de una frase como «porque había un pájaro».

Generalizando podemos decir que la concepción que Aristóteles presupone es la siguiente: todo fenómeno particular que requiere una explicación (el *explanandum*), lo hace siempre en circunstancias variables que se precisan sólo en relación con el hecho particular. Para fijar los sentidos en que en cada caso se pregunta por la causa de los fenómenos *p*, *q* y *r* que tienen lugar en un determinado contexto, es necesario establecer las expectativas abiertas por la pregunta, a fin de satisfacerlas con el *explanans*. Toda explicación envuelve, por lo tanto, una *finalidad* (o respectivamente, una *relevancia*) que está implícita como interrogación en el *explanandum* y que el *explanans*, para ser tal, debe hacer explícita (cp. *EE* I 8, 1217 a 10-15). La cultura *(paideía)* consiste, según esto, en la capacidad de disponer de los medios, puntos de vista, etc. para poder decidir *en cada caso* cuándo el *explanans* propuesto para un determinado *explanadum* cumple efectivamente con aquella expectativa (que lo convierte justamente en su *explanans*) y cuándo no.

(*D*) Todas estas características que aparecen reunidas en torno de la noción aristotélica de *paideía* se presentan aplicadas a una ciencia específica en el primer libro de *Las partes de los animales*. Se trata aquí de establecer, previamente al desarrollo de la disciplina científica misma, cuáles son (*1*) los criterios que se habrán de tener como específicos de esa disciplina para determinar si un argumento es propio de ella o no (*De part. an.* I 1, 639 a 12-15) y (2) qué tipo de causa corresponde al tipo de fenómeno propio de la biología (*l.c.* 639 b 10ss). Ambas cuestiones han sido ampliamente debatidas por los estudiosos[3], de modo que aquí nos limitaremos a

[3] Wieland, *1970*, pp. 208 ss.; Aubenque, *1966*, pp. 282 ss y Kullmann, *1974*, pp. 95-117 y 151-153.

presentar sucintamente lo que a nuestro modo de ver son los resultados más firmes de este debate.

Con respecto a (*1*), la cultura que se requiere en este caso tiene un aspecto más general y uno más específico. El aspecto más general es el que ya hemos desarrollado detalladamente bajo los puntos (*a*) y (*c*), es decir, es aquél que está directamente relacionado con la capacidad metódica general que permite decidir qué tipo de argumentación requiere el asunto en vista y cuándo una explicación es satisfactoria o no. El más específico está en relación con el punto (*b*): supone un grado general de *familiaridad*, de *precomprensión prágmática* del tipo de entidad que se habrá de estudiar, a fin de establecer qué grado de exactitud se habrá de exigir a la teoría correspondiente. Para ello es requisito haber tenido previamente un *trato* con los objetos que se quiera estudiar (en este caso los zoológicos) que no es sustituible por ningún otro tipo de saber.

Con respecto a (2), aparece aquí formulada en el ámbito de la ciencia biológica la prescripción metódica general que ya hemos encontrado en *EE* I 6: «[...] es necesario no prestar atención de manera exclusiva a los argumentos teóricos sino preferentemente y con mayor frecuencia a los fenómenos», 1217 a 12-14, (cp. *De part. an.* I 5, 645 b 1-15).

Tal es también la actitud general de Aristóteles en la investigación natural, la cual se puede resumir en una frase: «primero reunir y exponer el material *(tà phainómena)* y luego investigar sus causas»[4]. Por cierto, *el material*, los *datos empíricos*, en una palabra: *tà phainómena*, no es de ninguna manera ese ideal quimérico de dato puro obtenido neutralmente por los sentidos, cuyo carácter de inapelable toda teoría debe respetar, tal como cuatro siglos de empirismo ha pretendido hacernos creer. Se trata, más bien, de observaciones extraídas de la experiencia de las personas en sus distintos ámbitos de acción, de *éndoxa*. Así el material biológico de Aristóteles proviene en su gran mayoría de informaciones provistas por pastores,

[4] Düring, *1966*, p. 521.

cazadores, porquerizos, apicultores, pescadores, etc.[5]. Dado que estos datos, en tanto *éndoxa*, pueden ser falsos (es decir, incorrectamente tomados o mal interpretados, etc.), es necesario someterlos a un minucioso escrutinio antes de admitirlos como verdaderos. Pero una vez admitidos como tales, tienen prioridad con respecto a la teoría, que debe adecuarse a ellos y no a la inversa.

El examen que hemos realizado sobre la concepción aristotélica de la cultura como capacidad de juzgar en general sobre cuestiones de método, presenta a nuestro modo de ver una imagen unitaria y coherente. Los distintos puntos de vista, (*a*), (*b*), (*c*) y (*d*) están intrínsecamente conectados, de modo que es razonable pensar que efectivamente Aristóteles hubiese identificado implícitamente la adquisición de esta «cultura» con un determinado entrenamiento de carácter metódico. Ello nos plantea la siguiente cuestión: ¿podemos identificar ese entrenamiento entre las obras metódicas del *Corpus* y si es así, cuál es?

II. *Dialéctica y argumentación*

Sólo dos candidatas se presentan en todo el *Corpus* para cumplir la misión encomendada a la *paideía* por Aristóteles: la *analítica* y la *dialéctica*. Ambas han tenido sus defensores y ambas cuentan, como hemos visto, con suficientes apoyos en los pasajes aristotélicos como para aspirar a este título. Esta oposición entre ambas disciplinas reposa, empero, sobre una interpretación del alcance y la naturaleza de cada una de ellas que actualmente ha sido abandonada por la casi totalidad de los especialistas. En efecto, hasta la mitad del presente siglo la interpretación dominante en rasgos generales era la dada por Maier para quien la *dialéctica* de Aristóteles, cuya exposición metódica es ofrecida en los *Tópicos*, estaba signada por el desconocimiento liso y llano del silogismo (Maier)[6] o al menos de su decisiva

[5] Düring, *1966*, p. 522 - 23.
[6] Cp. Maier, *1936*, II 2, pp. 61 ss, p. 78 n. 3.

importancia para la argumentación (Solmsen)[7]. De este hecho sólo se podía dar cuenta estableciendo para la primera redacción de los *Tópicos* una fecha muy temprana en la vida de Aristóteles, cuando todavía pertenecía a la Academia y no había aún redactado los *Primeros* y *Segundos Analíticos*. Una vez que estas dos obras hubieran sido elaboradas, la dialéctica habría perdido su importancia como técnica de argumentación y habría dado paso en ese sitio a la silogística. Tal interpretación presentaba numerosas anomalías, comenzando con el hecho de que en los libros I y VIII de los *Tópicos* y en las *Refutaciones sofísticas* Aristóteles da claras muestras de estar en pleno dominio del silogismo, lo que obligaba a introducir hipótesis *ad hoc* para estos dos libros, tales como su redacción posterior a los centrales, etc. Por fin las exposiciones de Le Blond y Weil señalaron la necesidad de una revisión del papel de la dialéctica en la obra de Aristóteles y de su relación con la analítica, tarea que se llevó a cabo partir de la década del sesenta hasta la actualidad[8].

A la imagen de dos disciplinas en competencia por el reconocimiento como técnica demostrativa por antonomasia, que habían esbozado Maier y Solmsen, se le ha opuesto ahora la de dos técnicas que dividen de común acuerdo un campo de aplicación distinto para una y otra. Tal era, por lo demás, el cuadro esbozado por el mismo Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas:*

> SE 9, 170a 22-b1, *«...pues son quizá infinitas las ciencias, de modo que evidentemente también lo serán las demostraciones [...] Ahora bien, allí donde es posible llevar a cabo una demostración, también es posible refutar exponiendo lo que contradice a la verdad, como por ejemplo: si alguien te afirmara que la diagonal es conmensurable, se le podría refutar mediante una demostración que es inconmensurable, para lo cual será necesario tener los conocimientos científicos requeridos, los cuales es imposible que alguien los posea* en todas las ciencias. *En efecto, algunos tendrán conocimientos de los* principios *de la geometría y*

[7] Cp. Solmsen, *1929, passim.*
[8] Véase *Nota complementaria* al final del capítulo.

de las conclusiones que se deducen de ellos, otros de los principios *de la medicina y otros de las otras ciencias. Ahora bien, de este modo las refutaciones falsas también serían infinitas, pues en cada técnica [demostrativa] existe la posibilidad de que haya un silogismo falso, como por ejemplo en geometría uno geométrico y en medicina uno médico. Cuando digo en cada ciencia me estoy refiriendo a los principios [propios] de aquélla. Pues bien, es evidente que no se puede tomar los lugares* (tópoi)[9] *de todas las refutaciones posibles en cada ciencia, sino solamente de aquéllas que son propias de la dialéctica. Estos lugares son, en efecto, aquéllos* comunes *a* toda técnica y facultad (pròs hápasan téchnēn kaì dýnamin); *al científico le corresponde investigar la refutación en cada ciencia particular, si aparentemente no tiene lugar o, si tiene lugar, a causa de qué; a los dialécticos les corresponde investigar las refutaciones a partir de lugares comunes que no caen bajo ninguna técnica particular. Pues si tenemos a nuestra disposición los principios a partir de los cuales podemos construir silogismos endoxásticos sobre cualquier tema, tenemos también a nuestra disposición los principios de las refutaciones, pues la refutación es el silogismo de la contradicción».*

Los dos ámbitos de aplicación están aquí claramente delimitados: por un lado está el de la demostración estricta *(apódeixis)*, que parte de los principios propios, indemostrables, de cada ciencia y avanza mediante cadenas de silogismos hasta establecer si la tesis propuesta está de acuerdo o no con la conclusión que se deduce de los principios. Si es compatible, es válida; si no es compatible, debe ser rechazada. Sólo el científico mismo puede en cada caso establecer la verdad o falsedad de la afirmación propuesta o de su contradictoria. Por el otro, está el dialéctico, quien argumenta a partir de principios (lugares) comunes a todos los campos mediante silogismos

[9] Traduzco indistintamente por «tópico» o por «lugar» el término griego *tópos*. La significación dialéctica y retórica de ambos términos afortunadamente se ha preservado en español, por ej. en el giro «lugares comunes» *(loci communes)*, aunque con un matiz peyorativo del que se debe hacer abstracción en la traducción.

formados con proposiciones endoxásticas, esto es: aquellas que parten de las opiniones generalmente admitidas o, en especial, de la opinión sostenida en cada caso específico por el interlocutor. Toda ciencia se mueve, en consecuencia, dentro del campo delimitado en uno de sus extremos por principios válidos *absolutamente e inteligibles en sí mismos (phýsei)* y en el otro por conclusiones deducidas de estas proposiciones primeras mediante las reglas de inferencia provistas por la silogística (*An. post.* I 2, 71 b 16-72 a 9). La técnica discursiva que en tanto ciencia le corresponde es la *analítica,* más precisamente, la teoría de la demostración. Como hemos visto, el conocimiento de la misma era imprescindible justamente para saber qué puede ser demostrado y qué no, es decir, para tener un conocimiento seguro de los límites de la demostración así como de los objetos a que se aplica (véase, *supra*, cap. 2, IV-V). Es precisamente este conocimiento el que permite al mismo tiempo tener clara idea de cuáles son las materias a las cuales es imposible acceder por medio de la demostración. De estas materias, de las que no puede haber conocimiento preciso, justamente porque es imposible fijarlas por anticipado, es de lo que trata la *dialéctica:*

> Top. I 3, 101b 5-10, «*Estaremos en completa posesión del método cuando tengamos un dominio de la dialéctica similar al que podamos tener de la retórica, de la medicina y de las otras facultades semejantes* (dynámeis); *es decir, cuando podamos realizar lo que nos proponemos a partir de las posibilidades que se nos ofrecen. En efecto, el retórico no persuade de cualquier modo ni el médico cura en cualquier circunstancia, sino que diremos que uno y otro poseen su ciencia en un grado suficiente, si solamente no deja de lado ninguna de las posibilidades que se le ofrecen*».

La relación entre dialéctica y ciencia en Aristóteles no es, como se había supuesto, una relación de mutua exclusión, pero tampoco, como en el caso de Platón, una relación de identidad. Se trata de una relación extremadamente flexible y sutil, cuya elaboración constituyó una de los rasgos distintivos de la filosofía aristotélica. El mayor reproche que se puede hacer a la interpretación evolutista (Maier,

Jaeger, Solmsen) es justamente el de haber oscurecido esa relación, opacando de este modo uno de los rasgos más originales (si no el más original) del pensamiento aristotélico. A la inversa, ha sido uno de los méritos más sobresalientes de la interpretación aristotélica inspirada tanto en la hermenéutica como en la filosofía analítica del lenguaje ordinario (Wieland, Owen, Ryle, Evans) el haber logrado sacar nuevamente a la luz con toda su riqueza de matices la relación indicada. Aquí nos limitaremos a exponer sucintamente lo que para nosotros constituye el rasgo más característico y al mismo tiempo más relevante de la dialéctica en relación con el problema del método de la filosofía práctica.

En el libro II de los *Analíticos Segundos*, Aristóteles examina detenidamente la relación entre demostración y definición así como la función que esta última desempeña en la teoría científica. Los capítulos 3-7 están dedicados a un examen aporético de la cuestión, cuyo aspecto positivo se expone en los capítulos 8-10. El resultado ampliamente negativo al que Aristóteles llega en la parte aporética continúa vigente en la segunda parte con respecto a las cuestiones fundamentales: (*a*) la definición y la demostración son dos formas, distintas y hasta cierto punto incompatibles, de alcanzar un conocimiento (*An. post.* II 3, 90 b 1-26); (*b*) no hay silogismo ni prueba deductiva alguna de la definición ya que, si *A*, *B* y *C* son los términos mayor, medio y menor, para probar que *A* es la definición de *C* es necesario probar (*i*) que *A* y *C* son convertibles entre sí y (*ii*) que *A* es esencial de *C*; para ello, (*iii*) *B* tiene que ser convertible con *A* y con *C* y (*iv*) *A* tiene que ser esencial de *B* y *B* esencial de *C*, de modo que ya estaríamos postulando, tanto al afirmar que (*iii*) *B* y *C* son convertibles entre sí como que (*iv*) *B* es esencial de *C*, la definición a que queremos llegar (*An. post.* II 4, 91 a 15-32).

La indemostrabilidad de la definición así como su necesidad para la teoría científica constituyen una de las bases firmes de la teoría aristotélica de la ciencia. Para las substancias tal afirmación tiene una completa validez (*An. post.* II 9, 93b 21-28), que admite calificaciones en el caso de aquellos fenómenos que dependen de substancias y pueden ser explicados causalmente por ellas (*An. post.* II 8, 93a 15-93b 14). Para nuestro propósito podemos dejar de lado este

segundo caso y restringirnos exclusivamente al primer tipo de definición. Dos son los tipos de definición que Aristóteles presenta como alternativas válidas: (*1*) la que explicita el significado de un nombre o de una frase descriptiva, sin que aún sepamos si la cosa referida existe o no (*An. post.* II 10, 93 b 9-35); (2) la que da la esencia de una cosa que no tiene otra causa de su existencia que ella misma y cuya existencia nos es independientemente conocida de modo inmediato (*An. post.* II 10, 94 a 9-14, cp. 9, 93 b 21-25) o debe ser establecida por hipótesis. Tanto uno como otro tipo de definición son indemostrables, pero mientras que (2) constituye el sólido bloque con el que se va construyendo la ciencia, (*1*) abre una perspectiva insospechada sobre un vasto horizonte de posibilidades *meramente* semánticas cargadas de falacias y de errores. En efecto, en el cap. 7 Aristóteles ha advertido que si el *definiens* indica solamente qué significa el nombre, entonces la definición será idéntica al nombre y podrá haber definición de entes inexistentes, como el cabro-ciervo (*tragélaphos*) o el centauro. (*An. post.* II 7, 92 b 4-10, 26-31). Detrás de esta afirmación hay una teoría semántica *in nuce* que Aristóteles no desarrolló, al menos en las obras que han llegado hasta nosotros. Como habremos de ver, sin embargo, en un pasaje de los *Tópicos* Aristóteles la presenta nuevamente desde otro ángulo. En términos generales, el filósofo separa el *significado* de un término de su *referencia:* en efecto, mientras que el primero puede ser *comprensible* o *incomprensible*, ya que ello depende del hecho de que el término sea efectivamente utilizado en diversos contextos lingüísticos, que pueden ser narrativos, épicos o míticos, por la correspondiente comunidad lingüística (*hoí polloí*), la segunda —la referencia— no depende del nombre sino que debe ser establecida independientemente mediante la comprobación lisa y llana tanto de la existencia del objeto referido como de su característica esencial. Mediante el uso de los significados de los términos nos *comunicamos* unos con otros, porque comprendemos a grandes rasgos cómo empleamos las palabras en las distintas situaciones de la vida. Pero eso no indica aún que sepamos a ciencia cierta qué son las cosas a las que nos referimos. Ahora bien, por medio de los significados de esos nombres *podemos* emitir hipótesis de existencia de las cosas, a las que se refieren los

términos, sin que esto nos confirme aún que tal hipótesis es verdadera o falsa. El nombre mismo, en la medida en que posee un significado avalado por el uso de la comunidad lingüística, otorga una *presunción favorable de existencia* al objeto *referido*, presunción que puede ser ulteriormente precisada o desmentida[10]. Tal es a mi modo de ver el sentido de un pasaje como el siguiente, que suele ser interpretado de otra manera:

> An. post. II 8, 93a 19-24, *«Es evidente que de la misma manera no se puede conocer la definición de una cosa antes de conocer su existencia. En efecto, es imposible saber qué es si se ignora si existe. Ahora bien, la existencia de algo nos es conocida a veces por accidente y a veces* por la posesión de alguna [evidencia] de la cosa misma: *como por ejemplo, sabemos* del trueno *que es un cierto ruido de las nubes,* del eclipse, *que es una cierta privación de la luz,* del hombre *que es un cierto animal y* del alma *que es un principio independiente del movimiento».*

Todavía más que la traducción, el texto original acentúa el hecho de que la evidencia de la cosa misma de que se parte es un cierto conocimiento general del significado del nombre y de que ese significado tiene una referencia constante: *trueno* / «ruido de las nubes». La definición (o la demostración en el caso del trueno) habrá justamente de precisar esa referencia al indicar cómo y porqué se produce el trueno. Pasamos así de un conocimiento superficial de la cosa provisto por el nombre a un conocimiento más preciso de la *necesidad* de su existencia:

> An. post. II 8, 93b 8-12, *«¿Qué es el trueno? La extinción del fuego en la nube. ¿Por qué truena? Porque el fuego se extingue de la nube. Sea «nube» [el término]* C, *«trueno» [el término]* A *y «extinción del fuego» [el término]* B. *A C, la nube, se le atribuye* B *—pues el fuego se extingue*

[10] Para la interpretación de esta teoría aristotélica en *An post* II 7 -10 ha sido decisivo el trabajo de Bolton, *1976*, pp. 514 - 544. Cp. también Patzig, *1981*, pp. 142 ss.

en ella— y a este último A, el ruido. *De este modo* B *es la* definición *del primer término* A».

Lo que aquí importa no es tanto el carácter demostrativo que asume el proceso que llega a una definición, la cual es la conclusión del silogismo, sino el carácter mismo de la definición científica por oposición a la pragmática. En efecto, de la explicitación superficial del significado, trueno / «ruido de las nubes», hemos pasado a la definición propiamente dicha, trueno / «extinción del fuego en la nube», provista por la ciencia[11]. Para Aristóteles tal definición contiene los dos elementos indispensables para expresar la esencia de la cosa: la existencia del hecho o la cosa y su constitución esencial. La relación entre *A* (trueno) y *BC* (extinción del fuego en la nube) es *necesaria* pero no *analítica*[12]. La definición *BC* expresa la esencia real de *A*, a la cual se llega por medio del conocimiento científico. Ahora bien, dado que expresa la esencia real de la cosa, la definición es necesaria —utilizando el recurso de la semántica modal— en todos los mundos posibles, si *de hecho* es verdadera. Dicho de otro modo, si «trueno» / «extinción del fuego en la nube» es verdadera, entonces es verdadera en todos los mundos posibles, incluyendo por tanto un mundo en el que nosotros no existiéramos y en el que, en consecuencia, «trueno» / «ruido en las nubes» no tendría significado alguno. Dado, empero, que ocurre que existe este mundo en el que vivimos también nosotros, el acceso a una definición real de la cosa habrá de provenir inevitablemente de un conocimiento más difuso encerrado en el significado del término lingüísticamente aceptado y en su aplicación a los hechos pertinentes. A la inversa, una vez alcanzada la definición real de la cosa, su aplicación, en tanto explicación científica de un hecho particular, habrá de hacerse inevitablemente a través de la identificación de este hecho por medio del significado habitual del

[11] Cp. Van Fraasen, *1980*, pp. 28 ss. Para una interpretación más detallada de la conexión entre demostración, definición y explicación causal en el libro II de *An. post* remito a Guariglia, *1982b*.
[12] *Contra* Granger, *1976*, pp. 236-237.

término empleado. Como señala acertadamente Van Fraassen, la pregunta «¿por qué truena?» no es científica sino prágmática, es decir, supone una situación en la cual se produce un determinado hecho (el ruido de las nubes) que el que pregunta da por supuesto. Si se le respondiera, en efecto, «porque hay un estruendo en las nubes», su expectativa quedaría completamente frustrada, porque es eso lo que ya sabe en tanto hablante competente de un cierto lenguaje. La explicación provista por la definición esencial, «trueno» / «extinción del fuego en la nube», presupone igualmente dicho conocimiento a fin de hacer la conversión del teorema provisto por la definición científica al hecho habitual mediado por el lenguaje ordinario: «el ruido se produce porque se extingue el fuego en la nube (y esto ocurre en este momento)».

La explicación provee una *razón* para la existencia y la naturaleza de un *determinado* hecho particular en *determinadas* circunstancias. De la naturaleza *real* del hecho dependerá el grado de rigor y exactitud de la explicación: si se trata de un hecho físico, astronómico, meteorológico, etc., su definición, una vez alcanzada, será invariable y necesaria. Lo mismo, en términos generales, podrá decirse de *especies naturales* tales como «hombre», «vid» y «hierro», pero tal grado de exactitud habrá de variar cuando las entidades de que se trate tengan un carácter contingente, como «mesa», «silla», «taza» o «cabalgar», «esgrimir», etc. Lo que, sin embargo, habrá de mantenerse en todos los casos es esta relación entre definición pragmática y definición científica que hemos indicado.

Aristóteles la eleva a regla de procedimiento al recomendar que no se innove innecesariamente en el lenguaje habitual, sino que se precisen más bien las referencias técnica o científicamente:

> Top. II 2, 110a 14-21, *«Es conveniente distinguir qué cosas debemos llamar como lo hacen todos* (hoì polloí) *y qué cosas no. Es, en efecto, útil tanto para afirmar como para refutar una proposición. Pues para denominar las cosas* (tà prágmata) *habremos de utilizar las mismas designaciones* (taîs onomasíais) *de que se sirven todos, pero para decir* cuáles cosas son de tal manera o no de tal manera *ya no nos habremos de guiar por lo que dice la mayoría. Como, por ejemplo, debemos llamar*

saludable *a lo que* produce salud, *tal como se expresan todos; ahora bien, si esto que está frente a mí es algo que produce salud o no, debe decirlo el médico y no la mayoría»*.

El presente pasaje junto a los anteriormente discutidos de *An. post.* constituyen, a mi modo de ver, lo más próximo a una teoría semántica en ciernes que haya esbozado Aristóteles. Esta teoría *in nuce* es, como se podía esperar, consistente con las demás concepciones lógico-dialécticas del filósofo. Resumiendo, la concepción es la siguiente: las *designaciones* de las cosas que se utilizan en el lenguaje corriente constituyen el medio idóneo de comunicación, en la medida en que su comprensibilidad y claridad provienen de un *hábito* o *costumbre* firmemente arraigada en la comunidad de hablantes. Tales designaciones *(onomasíai)* poseen un *significado* públicamente compartido, es decir: que puede ser explicitado por medio de otros términos por todo hablante competente del idioma (ej.: «saludable» / «productor de salud»). La existencia y la circulación de una designación con un significado más o menos constante en el lenguaje ordinario es una fuerte presunción de que existe una referencia que es posible y necesario precisar con medios conceptuales más estrictos a fin de alcanzar un conocimiento más firme de la *cosa* a que se hace referencia. Sólo el *experto* en cada campo (científico, técnico, artístico, etc.) dispone de los medios conceptuales requeridos para *precisar* la referencia y establecer la naturaleza o esencia de la cosa.

Aristóteles se mueve también con respecto a la semántica entre dos extremos igualmente evitables: por un lado, el relativismo que admite, juntamente con la vaguedad o pluralidad de significados, una pluralidad de referencias de un mismo término, siempre que estén presentes de hecho en el lenguaje hablado por una determinada comunidad lingüística; por el otro, el realismo platónico que establece una única referencia estricta y unívoca de cada término, para lo cual *introduce* nuevos términos no empleados anteriormente por los hablantes, cuyo *significado* es en consecuencia desacostumbrado y oscuro (*Tóp.* VI 2, 140a 3-5). Su propia concepción se mueve, como hemos visto, entre estas dos alternativas e intenta mantener los vínculos que unen la una a la otra. Seccionar, en efecto, el significado de

toda referencia real equivaldría a sancionar un irremediable relativismo de los nombres, en el cual *todo* significado, inclusive, por ej. el de los animales fabulosos, tendría la misma pretensión a la existencia de su correspondiente referencia que aquellos otros que remiten a objetos indubitablemente comprobados por la experiencia humana; a la inversa, estipular una designación técnica y unívoca, en tanto corresponde a la referencia, científicamente (esto es, en última instancia, teóricamente) establecida, como único significado posible de los términos que se deben admitir en el lenguaje, conduciría irremediablemente a una escisión del grupo de científicos y expertos que dominan el lenguaje técnico en cada campo, sin que haya posibilidad alguna de restitución de la unidad lingüística perdida. Justamente en la retención de esta unidad comunicacional propia del lenguaje frente a los lenguajes técnicos parciales y acotados de las ciencias residía, como hemos visto, una de las funciones principales de la *paideía* (ver I del presente capítulo).

III. *Definición y dialéctica*

Estamos ahora en condiciones de comprender en todas sus implicaciones un capítulo de los *Tópicos*, puesto con justicia de relieve por Wieland[13] y Evans[14], en el que la relación entre ciencia y dialéctica, entre conocimiento científico y conocimiento general a propósito de la definición, está expresamente tratada, *Top.* VI 4:

> 141a 27-31, « *puesto que se da una* definición *a fin de* conocer *el término citado y puesto* que no conocemos a partir de cualquier antecedente tomado al azar *sino a partir de aquellos antecedentes que son [lógicamente] anteriores y [epistemológicamente] más inteligibles [que lo definido], tal como es el caso en las demostraciones —pues así se desarrolla toda demostración continua con fines didácticos—, es evidente que quien no define por medio de los elementos señalados, simplemente no ha definido de ninguna manera*».

[13] *1970*, pp. 78-81.
[14] *1977*, pp. 68-73.

El punto que Aristóteles desarrolla es doble: por una parte, la finalidad cognoscitiva de la definición que ya conocemos de los *An. post.* es puesta especialmente de relieve. Ahora bien, para cumplir con dicha finalidad, la definición debe llevarse a cabo a partir de aquellos elementos que son lógicamente anteriores y más inteligibles que lo definido: tal es el caso del género y de la diferencia específica (*Top.* 141b 25-32). Por la otra, el que toda definición deba hacerse por medio de lo que es anterior lógicamente y más inteligible está unido a una segunda exigencia: la de la unicidad de la definición. En efecto, si además de la definición por medio de los elementos más inteligibles y anteriores hubiera una segunda definición, distinta de aquella, entonces habría dos definiciones diferentes de lo que la cosa *esencialmente es* (141 a 35-141 b 2), lo cual es obviamente imposible. Dado, empero, que la definición tiene un carácter cognoscitivo, es necesario tener presente que el *acceso* al conocimiento no es, de hecho, *el mismo* para todos. Aristóteles introduce una distinción que ya hemos encontrado al tratar de los principios en la ciencia práctica y que aquí será ampliamente desarrollada: el doble significado de «inteligible», *absolutamente* o *en sí (haplôs)* y *para nosotros (hemîn)*:

> 141b 5-12, «*Es más* inteligible en sí (haplôs) *lo anterior que lo posterior; como por ejemplo el punto [es más inteligible] que la línea, la línea que el plano y el plano que el sólido, de la misma manera que la unidad es más inteligible que el número. En efecto, la unidad es anterior* y principio *de todo número [...]* Para nosotros (hemîn) *es a veces más inteligible en el orden inverso. En efecto, lo sólido cae bajo el alcance de la sensación, de la misma manera que el plano lo hace en mayor grado que la línea y la línea que el punto. La mayoría tiene efectivamente un conocimiento previo de las cosas que caen bajo el alcance de la sensación*».

La definición por medio de aquello que es más inteligible absolutamente, como la línea por medio del punto, etc. es sin duda la definición científica tal como la conocemos por los *An. post.*, que cumple, por tanto, con los requisitos allí establecidos. Es esta definición, en efecto, la única que predica el género y las diferencias que están

en la esencia de la cosa y la que, por lo tanto, dice *necesariamente* lo que *la cosa es en sí* y para el intelecto. Tal definición, empero, es indemostrable, es decir, es en sí misma un *principio* y exige, en consecuencia, un *acceso* a ella independiente de la demostración. Aristóteles distingue claramente en otro texto de los *Top.* entre el acceso a la definición y la *prueba* de la misma, una prueba que aunque sea designada con el mismo término que el razonamiento deductivo *(syllogismós)*, es aquí exclusivamente crítica y refutativa (cp. *Top.* VII 3, 158 a 12-22). Este acceso es el provisto por la inteligibilidad *para nosotros*, es decir, aquel *conocimiento previo (prognōrízein)* al científico que emerge del trato habitual con las cosas y que se resume en lo que hemos denominado la definición *pragmática*, que explicita el significado de un término. La *forma* de plantear la cuestión de la definición en los *Tópicos* indica ya desde el comienzo esta doble posibilidad. En efecto, todo lo que aquí se plantea como tópico central es si «es verdadera la definición para aquello de lo cual es verdadero el nombre» (*Top.* VI 1, 139a 25-27; a36, etc.). Parece evidente que existen desde el comienzo *varias fórmulas posibles* que satisfacen la condición. Tal como muestra el mismo desarrollo de los *Tópicos*, el examen crítico de estas fórmulas mediante las distintas exigencias que presentan los lugares, constituye el procedimiento de eliminación de las diversas candidatas a fin de quedarnos por último con una sola, que será la candidata *más seria* para la definición real. De la misma manera opone Aristóteles en *Top.* VI 4 como candidatas posibles la definición para nosotros a la definición en sí:

> Top. 141b 15-25, «*por una parte, es mejor intentar conocer por medio de lo que es absolutamente* (haplôs) *anterior a lo que es posterior. Esto es sin duda más científico. Pero para quienes es imposible conocer por medio de lo que es más inteligible en sí* (haplôs) *es necesario llevar a cabo de manera similar la definición por medio de lo que es* inteligible para ellos *[...] No debe escapársenos que quienes definen de esta manera, no pueden poner en evidencia lo que es esencialmente lo definido, a menos que sea por casualidad idéntico lo que es más inteligible para nosotros y lo que es inteligible en sí*».

Como ha señalado acertadamente Evans[15], Aristóteles pone aquí frente a frente dos puntos de vista igualmente atendibles con respecto a la definición: el que afirma que la finalidad de ésta es exclusivamente la de transmitir un conocimiento y el que afirma que consiste en expresar sólo lo que la cosa realmente es. Cada uno de ellos, llevado al extremo, conduce a una posición igualmente desesperada: en efecto, aquél para quien la definición provee aquello que es inteligible para él, se verá forzado en última instancia a admitir como definición fórmulas que puedan tener muy poca relación con la naturaleza del asunto de que se trata o, más aún, a negar que exista algo así como «la naturaleza del asunto»; aquel otro, en cambio, que admite como definición sólo la que se lleva a cabo por medio de los elementos más inteligibles en sí, se ve forzado a rechazar toda otra información, distinta de aquella, que puede ser aportada sobre la naturaleza de la cosa y, en última instancia, a desligar la definición de sus posibles aplicaciones. El camino escogido por Aristóteles remite desde el comienzo al punto de vista del que conoce o lleva a cabo la definición. Un mismo sujeto puede, efectivamente, admitir como definición aquélla que es más evidente *para él* como punto de partida de su investigación para llegar, por último, a través del examen crítico de la misma a aquélla otra que es más inteligible y exacta *en sí* (*Top.* 142 a 2-7). De hecho, lo que aquí se presenta como simple posibilidad es ofrecida como la marcha real del conocimiento en otro texto:

> Met. VII 3, 1029b 3-12, «*Es conveniente pasar de lo menos inteligible a lo más inteligible; es así, en efecto, como todos aprenden, pasando de lo menos inteligible a lo más inteligible por naturaleza. Y es por ello que de la misma manera que en las acciones se pasa de hacer aquello que es bueno para uno a hacer coincidir lo que es bueno para uno y lo que es bueno en sí, así también [en el conocimiento], partiendo de lo que es más inteligible para uno, pasaremos a hacer coincidir lo que es inteligible por naturaleza con lo que es inteligible para uno. Aquellas*

[15] Cp. *1977*, pp. 71-73.

cosas que son al comienzo inteligibles para uno son a menudo débilmente inteligibles [en sí] y tienen muy poco o nada que ver con lo que existe en realidad. Igualmente se debe intentar llevar a cabo el conocimiento pasando de lo que es mal conocido pero es conocido para uno a lo que es conocido absolutamente a través de aquello mismo».

De todos estos textos podemos concluir lo siguiente. Aquello que es más inteligible absolutamente o por naturaleza y aquello que es más inteligible para nosotros *no constituyen* dos ámbitos inevitablemente separados, como la *dóxa* y la *epistēmē* en la filosofía platónica (y a partir de entonces en todo platonismo). El camino que conduce de hecho al conocimiento es justamente un tránsito de una actitud de semiignorancia a una actitud de certeza. Ahora bien, estas dos actitudes, que pueden corresponder a dos estadios en el desarrollo cognitivo de una misma persona, son, sin embargo, dos extremos desde el punto de vista cognoscitivo y necesariamente suponen *dos sujetos* distintos. En un texto que hemos comentado ampliamente en el capítulo 2 (*EE* I 6, 1216 b 33-35), Aristóteles indica justamente esta doble referencia: a un oyente, cuyo conocimiento está latente, y al investigador o expositor, cuya tarea consiste en hacer avanzar al oyente mediante argumentos de aquello que está oscuramente presente en su creencia a la afirmación fundamentada y clara de eso mismo. En otras palabras, la posibilidad de que haya un tránsito de una actitud a otra no invalida el que se trate de *dos actitudes distintas*, que corresponden a dos actividades intelectuales (o prácticas) de dos *sujetos distintos* (así también Evans[16]), el conocedor y el ignorante:

Top. 142a 9-11, *«Quizás aquello que es inteligible* absolutamente *no sea inteligible* para todos *sino solamente* para aquellos que posean una buena disposición de su mente (toîs eû diakeiménois tēn diánoian), *de la misma manera que lo que es absolutamente saludable lo es [sólo] para aquellos que poseen una buena disposición del cuerpo.»*

[16] *1977*, S pp. 72-73.

Hemos llegado de este modo al punto al que pretendíamos arribar en el presente parágrafo. Hemos partido, en efecto, de la contraposición entre teoría de la demostración y dialéctica como dos técnicas argumentativas distintas, con puntos de partida diferentes y puntos de vista diversos pero no excluyentes. Hemos elegido como el campo más apto para poner de relieve tal confrontación la teoría de la definición, que desempeña un papel preponderante en ambas técnicas. A través de la teoría de la definición hemos tenido un atisbo de la teoría semántica, no desarrollada, de Aristóteles. Característica de ésta es el mantener lado a lado dos aspectos igualmente importantes de todo nombre, el significado y la referencia. La teoría científica provee una definición exacta de la referencia del término, fijando de este modo el objeto a que remite el significado habitual del nombre. Este juego entre precomprensión pragmática de las cosas transmitida por el lenguaje ordinario y precisión conceptual de la definición que establece lo que la cosa esencialmente es, se continúa y desarrolla en el examen dialéctico de la definición. Aquí nos encontramos con un doble aspecto de todo conocimiento: la inteligibilidad absoluta del mismo, fijada en la definición por medio de los elementos anteriores y más inteligibles, y la inteligibilidad para cada uno, que es aquella forma inmediata de presentación de las cosas en la experiencia habitual de las mismas, es decir, en el *trato* con ellas. Cada aspecto de esta inteligibilidad no está separado, sino potencialmente entretejido con el otro, en la medida en que cada uno de ellos remite implícitamente a *un sujeto:* la inteligibilidad absoluta, al experto; la inteligibilidad relativa a otro, el ignorante. Ahora bien, mientras que la teoría de la demostración hace caso omiso de esta remisión implícita a un sujeto, ya que su forma de desarrollo es el razonamiento deductivo y didáctico a partir de los principios mismos de cada materia sin tener en cuenta las opiniones de un sujeto cualquiera puesto en el rol de interlocutor, la dialéctica es justamente aquella disciplina que en su desarrollo argumentativo tiene en cuenta el punto de vista del interlocutor, aquello que es *inteligible para él* (cp. *SE* 2, 165b 1-11). Su capacidad reside justamente en poder pasar de un campo al otro, del campo de los significados habituales al de sus referencias precisas en semántica y del campo de las definiciones pragmáticas, esto

es, de inteligibilidad relativa, al de las definiciones precisas, de inteligibilidad absoluta. Esta capacidad proviene del ejercicio de la argumentación dialéctica, de la disputa con otro en el doble papel de atacante y defensor de una tesis propuesta; en otras palabras, de la ejercitación en una técnica considerada en sí *neutra* que *pruebe convincentemente* una tesis propuesta a partir de *premisas concedidas* por el interlocutor, cuya razonabilidad es extraída de los *éndoxa*, es decir, de ese conjunto imperfectamente delimitado de opiniones admitidas *prima facie* como válidas.

IV. *Conclusión: ciencia práctica y dialéctica*

El examen de los problemas que según Aristóteles dependen para su correcta concepción de la *paideía*, y el examen de uno de los problemas centrales con que se enfrenta la dialéctica, ha demostrado la existencia de un innegable parentesco entre ambas. Con Aubenque y Wieland podemos afirmar que es a *la dialéctica*, entendida en esta correcta relación con la teoría de la demostración en especial y en general con la analítica, a la que Aristóteles remite como el entrenamiento metódico que aporta esa *formación general* que debe preceder a las ciencias específicas. Pero este examen ha demostrado más; en realidad, ha puesto de manifiesto la íntima conexión que existe entre la *forma de argumentación propia de la ciencia práctica*, tal como fue investigada en el capítulo 2, y la *dialéctica*. Esta conexión ha sido objeto de un largo debate aún no resuelto. Burnet en el prólogo a su edición de la *EN*, Ross[17] y Joachim[18] señalaron esta estrecha conexión entre el método de la ética y la dialéctica, pero en una u otra forma se sintieron inhibidos para extraer todas las consecuencias de ese íntimo parentesco por causa de una distorsionada apreciación de la función de la dialéctica y de su relación con la demostración y, *a fortiori*, con la verdad. Esta distorsionada e incorrecta apreciación de la dialéctica se convierte en un patente menosprecio

[17] *1981*, pp. 270-272.
[18] *NE*, pp. 28-30.

de la misma en aquellos dos autores que se oponen vivamente a toda identificación, sea parcial o total, entre el método de la ciencia práctica y la dialéctica: Gauthier[19] y Hardie[20]. En lo que sigue pasaré revista a aquellos rasgos que tienen en común la ciencia práctica y la dialéctica y concluiré con un breve examen del problema de la verdad en ambas.

(A) Plano ontológico. Las entidades de que se ocupa la ciencia práctica constituyen, como hemos visto (véase *supra*, capítulo 2, II - III), aquella clase especial de las que cambian de un modo recurrente o típico. Tal es el caso fundamentalmente de las acciones, pero también de un conjunto de fenómenos estrechamente ligado a éstos, al que sin embargo no se le ha prestado suficiente atención: me refiero a los *éndoxa*. En el curso de nuestra exposición hemos tenido ocasión de poner en claro el carácter tan especial que las creencias presentan en el conjunto de la obra aristotélica. Se trata de un carácter intermedio, en la medida en que proveen por una parte *datos* extraídos de la experiencia pero someten simultáneamente a esos datos a una primera elaboración. De ahí que Aristóteles pueda dividirlas en tres grandes grupos: las éticas, las físicas y las dialécticas (*Top.* I 14, 105b 19-25). Ahora bien, tanto la parte de la dialéctica dedicada a las premisas éticas como la ciencia práctica se ocupan de los *éndoxa* morales, con una diferencia: mientras que la ciencia práctica pretende estudiar los hechos mismos *mediados* por su formulación lingüística, la dialéctica se limita a compilar los *éndoxa* mismos como fuentes para su provisión de argumentos. Ambas, empero, parten del examen de estos *éndoxa* y argumentan desde ellos. Aristóteles comienza con una revisión de las opiniones más notables en casi toda presentación de cada problema ético. La formulación metódica de *EN* VII tiene un carácter programático general:

> EN VII 1, 1145 b 1-7, *«Como en los otros campos, es necesario indicar antes que nada todos los* éndoxa *sobre estas afecciones [la* akrasía *y la*

[19] *EN* II 1, pp. 23-25.
[20] *1968*, pp. 38-45.

enkratía*], o si no, al menos la mayoría de ellos y los más importantes, pues al hacer eso, estaremos conjuntamente exponiendo los fenómenos y examinando los puntos conflictivos. En efecto, si se solucionan las dificultades [más conspicuas] y permanecen los* éndoxa *[más plausibles], habremos logrado una prueba suficiente».*

Existe, por último, un rasgo común tanto a las acciones como a los *éndoxa:* ambos tienen una *estructura teleológica.* Mientras que en las acciones, en efecto, es necesario remitirse a un agente y a sus intenciones para comprender toda su estructura, en los *éndoxa* es necesario tener también presente la implícita remisión a un sujeto (sea el experto o el ignaro) a fin de que los mismos puedan ser adecuadamente tratados.

(B) Plano epistemológico. Más notables todavía que en el plano ontológico son las coincidencias en el epistemológico, a tal punto que no pareciera existir, en lo que concierne exclusivamente al carácter del conocimiento, ninguna diferencia notable. Para ambas, en efecto, es válido lo que nosotros hemos analizado como el principio de *exactitud variable,* que aconseja contentarse con un esbozo o descripción típica del objeto, válido sólo en general o para la mayoría de los casos (véase *supra,* cap. 2, IV). Esta actitud epistemológica con respecto al tipo de entidades que se estudian, tiene en realidad dos aspectos íntimamente conectados: por un lado, el ya señalado, que puede resumirse en la prescripción general de no exigir al objeto de estudio mayor precisión de la que éste puede ofrecer; por el otro, aquel aspecto conectado con los dos sentidos de «inteligibilidad» analizados por Aristóteles. Quizá sea éste el más interesante de los dos, ya que proporciona algo que podemos llamar la *lógica del espécimen,* la cual se concentra en el análisis de aquellos entes que tienen manifestaciones *centrales* y manifestaciones *periféricas,* las cuales requieren para su conocimiento completo de un conocimiento de la manifestación central. Aristóteles da como ejemplo aquello que es «saludable», pero habremos de encontrar en el desarrollo de la teoría ética otros muchos de la misma clase.

Como hemos demostrado con cierto detenimiento, la ciencia práctica se caracteriza por avanzar a la inversa de la demostrativa, desde los fenómenos hacia los principios. Se trata al mismo tiempo de una encuesta en busca de los principios y de un avance en el proceso de fundamentación de aquellos hechos de que parte. Para ello debe poseer una especial clarividencia con respecto al tipo de demostración que en cada caso particular se requiere, una clarividencia que sólo puede dar aquella disciplina que, como dijimos, está facultada para argüir a partir de premisas concedidas, es decir, en última instancia, a partir de lo que es inteligible para uno hacia lo que es inteligible en sí. Como hemos demostrado en nuestro análisis de *EE* I 6 y *Top* VI 4, esta transición que constituye el camino del conocimiento, supone dos interlocutores en los dos roles del conocedor y del principiante, es decir, en una relación dialéctica similar al del diálogo socrático entre maestro y discípulo. En la recopilación de los usos que hace Aristóteles al final de esta obra, presta atención a aquéllos que se hacen para la ejercitación, la prueba *(gymnasías kai peíras héneka)* o el análisis en común de un problema *(sképseōs chárin)* (*Top.* VIII 5, 159 a 25-36) y los distingue netamente de los usos puramente agonísticos de la dialéctica. El ejercicio didáctico y filosófico de la dialéctica cae obviamente bajo estos usos y se distingue de los agonísticos no por la *forma* sino por la *intención.* Sobre este punto habremos de volver de inmediato.

(C) Plano evaluativo. He considerado en este plano todos aquellos aspectos que se relacionan con la apreciación o estimación de la dialéctica como técnica argumentativa desde diversos puntos de vista. El principal obstáculo que se opone al reconocimiento de la dialéctica como la *forma* de argumentación propia de la ciencia práctica (aunque no exclusivamente de ella), proviene de la convicción de que un tratamiento científico de la ética que contenga una pretensión de verdad y un tratamiento dialéctico de la materia de la cual la ética se ocupa, son incompatibles entre sí[21]. Pero esta convicción simplemente

[21] Cp. Hardie, *1968*, pp. 39-44.

falla por no *estimar* debidamente el carácter y la función de la dialéctica como técnica argumentativa. Tal como han puesto de manifiesto varios autores, especialmente Aubenque[22], Berti[23] y Evans[24], si bien la dialéctica para Aristóteles (a diferencia de Platón) es una técnica fundamentalmente *neutra* con respecto a la verdad, por lo cual debe distinguírsela tanto de la ontología como de la física y de cualquier otra ciencia positiva, eso no impide sino más bien es una ventaja en la investigación de la verdad, ya que de ese modo está capacitada para poner a prueba críticamente ambos aspectos de un mismo caso, es decir, de establecer las aporías que la cuestión presenta sin pronunciarse por uno u otro extremo. El famoso *dictum* de *Met.* III 1, «es conveniente que quienes quieren encontrar las soluciones adecuadas expongan previamente muy bien las aporías» (995a27), es válido en general para toda la obra aristotélica. Ahora bien, no debe confundirse *neutralidad* de la dialéctica con respecto a la verdad con desconocimiento o menosprecio de ella. El dialéctico ejerce una voluntaria suspensión del juicio, pero con ello no está renunciando al conocimiento verdadero ni mucho menos renegando de él. Al contrario, la lógica del espécimen que constituye, como hemos visto, el núcleo de la dialéctica aristotélica, se desmoronaría desde su base si para ella no existiera la posibilidad de establecer que un determinado conocimiento es el conocimiento de lo absolutamente inteligible por oposición a lo que sólo es inteligible para uno. Es el hombre sano de espíritu, el que mediante su actividad intelectual establece en cierto modo *el criterio de verdad.* El parentesco que Aristóteles subraya entre la lógica de lo inteligible y la lógica del bien (*Met.* VII 3, 1029b 3-12 citado más arriba, III) no es de ningún modo casual sino que apunta a una estructura de la razón práctica que habremos de reencontrar al tratar de la deliberación y de la norma. Un texto del último libro de los *Tópicos* es, a mi modo de ver, el mejor comentario con respecto a esta relación entre dialéctica y verdad:

[22] *1966*, pp. 300-302.
[23] *1975*, pp. 124-26.
[24] *1977*, pp. 29-37.

Top. VIII 14. 163a 36-b 16, «*Con relación a toda tesis que afirme que es así o que no es así, se debe investigar los argumentos adecuados y, una vez encontrados éstos, se debe buscar inmediatamente la refutación. Ocurrirá, en efecto, de esta manera que uno se encuentra perfectamente entrenado tanto para interrogar como para responder; si no hubiese ningún otro interlocutor para ejercitarnos, lo haremos con nosotros mismos. Es asimismo conveniente elegir argumentos con los cuales atacar una misma tesis a fin de compararlos entre sí [hasta encontrar el mejor]. Con esto obtendremos una gran abundancia de argumentos para constreñir al adversario y un gran auxilio para la refutación, pues uno se encuentra en una situación muy favorable cuando puede argumentar con la misma facilidad que es así y que no es así, ya que en ese caso uno está en guardia contra las proposiciones contrarias a las que quiere establecer. Con respecto* al conocimiento y a la deliberación filosófica *no es un instrumento despreciable el poder abarcar de una mirada y tener ya vistas las consecuencias que se derivan de cada una de las hipótesis, pues luego* sólo resta elegir correctamente una de las dos. Para esto último es necesario que se disponga de una buena disposición natural (euphyâ) y justamente en esto consiste la buena disposición natural con respecto a la verdad (euphyía), a saber: en poder elegir correctamente lo verdadero y rehuir lo falso. Aquellos que por naturaleza tienen una buena capacidad *pueden llevar a cabo esta elección,* pues juzgan bien lo mejor por medio de una correcta atracción o repulsión por lo propuesto».

El presente texto resume de modo admirable toda la compleja relación entre dialéctica como técnica de la argumentación y verdad. La recolección de argumentos en favor de una u otra tesis es, como ha señalado con abundancia de detalles De Pater[25], uno de los pasos más importantes de la argumentación dialéctica en el cual desempeñan una función clave los lugares. La técnica dialéctica misma consiste en esta ordenada recolección de argumentos con respecto a determinadas tesis en los tres campos filosóficos más importantes y en

[25] *1965*, pp. 91-150.

el concomitante dominio de las reglas de aplicación de esos argumentos al enfrentar un adversario. Con ello se realiza una imprescindible tarea previa a toda posible decisión con respecto a la verdad de dos tesis contrarias: el examen tanto de las consecuencias que se siguen de cada una de ellas como de los principios de los que cada una de ellas deriva. Hasta aquí la dialéctica ha ejercido la suspensión del juicio que es indispensable si se quiere examinar imparcialmente la cuestión. *Determinar la verdad* constituye un ejercicio de *evaluación* según *criterios* que la dialéctica misma no aporta pero ayuda a desarrollar. Estos criterios suponen en el plano evaluativo una concepción que podríamos denominar *comprehensiva* de la verdad. En efecto, establecer la verdad equivale a *elegir* y *decidir* entre dos tesis opuestas cuál es la correcta y cuál la falsa, y esta elección no puede en última instancia basarse más que en el *sano ejercicio* de la facultad raciocinativa, de la diánoia, el cual constituye una práctica, es decir, un *áskesis* en el sentido antiguo de «forma de vida» según reglas fijas de comportamiento. La lógica del espécimen que, con Wieland y Evans, podemos señalar como núcleo teórico de la dialéctica aristotélica, tiene de este modo su contrafigura en esta actitud proposicional con respecto a la verdad (que complementa los criterios lógicos y epistemológicos mencionados en el cap. 2, v), cuyo fundamento último reside a su vez en una *actividad*, esto es, en el ejercicio reglado de *juzgar verazmente*, lo cual constituye en última instancia una forma, un género de vida.

Podemos concluir entonces afirmando que la relación entre ciencia práctica y dialéctica es, tal como sostuvieron Burnet, Ross y Joachim, estrechísima. La dialéctica provee la técnica argumentativa adecuada para tratar con el tipo de fenómenos que tienen lugar en el campo de la acción. Tal cosa no implica que la ética sea un estudio que carezca para Aristóteles de carácter científico o que haya depuesto por anticipado toda pretensión a la verdad. Al contrario, sólo la dialéctica puede mostrar hasta qué punto los criterios de *verdad* en las afirmaciones y de *bondad* en las acciones están estrechamente emparentados (*EN* VI 2, 1139a 21-22). Pues, mientras que la dialéctica conduce hasta la consideración rigurosa de todas las consecuencias y supuestos de dos tesis alternativas pero allí se detiene tanto en

el campo teórico como en el práctico, la decisión corresponde a quien en uno u otro campo se ha acostumbrado mediante un ejercicio reglado a elegir la verdad y la bondad. Habremos de encontrar una situación muy semejante cuando tratemos la deliberación en el ámbito moral.

Nota complementaria. Detrás de la discusión filológica en torno a la temprana datación de los *Top*, había en especial entre los partidarios de una interpretación evolutivista de la dialéctica una posición de principio con respecto a la *tópica* en general. Esta posición no sale frecuentemente a la luz, pero es evidente, por ejemplo, en un párrafo de Maier (*1936*, II 2, pp. 62-63 y n.3) quien, comentando la diferencia entre ciencia y dialéctica, afirma: «En realidad el procedimiento didáctico y en general el científico es completamente independiente de los puntos de vista del que responde. Si éste está de acuerdo o no, es absolutamente indiferente para el filósofo, que investiga de por sí, siempre que las premisas de las que parte sean *verdadera* y *evidentes*. Existe entre la demostración de la teoría científica y la conducción dialéctica de la interrogación una diferencia de principio. Mientras que la última se sirve del procedimiento interrogativo, el maestro y el filósofo no deben preguntar [?!] [...]: su tarea consiste en desarrollar por sí mismo su objeto. [...] Ninguna ciencia demostrativa puede proceder mediante interrogación o discusión. [...] Esto está exluido *ya por el carácter* de la ciencia». Se trata de una actitud filosófica como la esbozada en la introducción del cap. 2, para la cual el ideal de razón está constituido por el axiomatismo lógico-matemático, tal cual se impuso desde Galileo y Descartes en adelante. Es conocido el rechazo que a este último le produce la tópica por tratarse de un arte engañoso y sofístico que sólo enseña a discutir pretenciosamente pero no a investigar la verdad (*Reg. Ad Direc. Ing.* II 4, IV 9, X 29, Adam-Tannery, pp. 365, 372, 405-6). A su vez la imposición definitiva del paradigma matemático para toda disciplina que aspirara al título de «ciencia» impulsó una tendencia hacia la formalización de la tópica que era ya perceptible en la tradición lógica desde Boecio en adelante (cp.Bird, *1962*, pp. 307-323).

Esta tendencia se abrió paso también en otras corrientes ajenas al aristotelismo, como el Ramismo, que dejaron de lado la distinción entre analítica y dialéctica y tendieron a tratar como sinónimos «lógica» y «dialéctica», entendiendo por ambas el estudio de las formas lógicas (cp. Tonelli, *1962*, pp. 128-138). Allí donde esta desvalorización de la dialéctica tuvo consecuencias particularmente graves fue en el campo de las ciencias sociales y políticas, en el que, como señala Hennis (*1963*, pp. 89-115), se produce con Hobbes y Descartes una ruptura total con la dialéctica y la retórica como técnicas argumentativas adecuadas al tratamiento de las entidades prácticas.

El renacimiento del interés y la concomitante valoración de la tópica como técnica argumentativa han estado ligados, por un lado, al renacimiento de la filosofía práctica desde mediados del presente siglo, y, por el otro, al más reciente interés por la teoría de la argumentación. Como ocurre habitualmente cuando se produce esta clase de reivindicaciones, no es fácil deslindar la corriente o tendencia en la que se ha originado. En lo que concierne estrictamente a la dialéctica aristotélica, su reivindicación como técnica de argumentación y como procedimiento serio de investigación comenzó ya con la aparición de la tesis doctoral de LeBlond apenas diez años después del libro de Solmsen (cp. LeBlond, *1970*, pp. 42 ss). Un giro decisivo es, empero, introducido sólo unos doce años más tarde con el artículo de Weil, quien al sostener la importancia de la dialéctica en tanto *logica inventionis* junto a la analítica y en cierta medida (dado que aporta la materia del silogismo científico) antes que ésta en sentido lógico, contrapone expresamente su interpretación sistemática de la función complementaria de la analítica y de la dialéctica en el pensamiento aristotélico a la interpretación evolutivista de Jaeger, Maier y Somsen (cp. Weil, *1951*, especialmente pp. 286-89 n. 3 para la confrontación con Solmsen). A partir de este momento se afirma una progresiva valoración de la dialéctica aristotélica y una toma de consciencia cada vez mas aguda de su importancia en el desarrollo y planteo de su obra misma, especialmente en el planteo aporemático de los problemas (cp. Wilpert, *1956/57*, pp. 247-257). Por último, una nueva etapa en el estudio de la dialéctica aristotélica se inicia con la publicación del estudio de De Pater (*1965*) y de los trabajos reunidos

y editados por Owen (*1968*). El trabajo de De Pater tiene por objeto específico el esclarecimiento de la tópica en tanto método que conduce a la definición, por lo que debe ocuparse expresamente de las distintas reglas contenidas en los *Tópicos* y en especial del carácter y la función de los *lugares (tópoi)*, cuya estructura el autor ha meritoriamente puesto al descubierto. La recopilación editada por Owen puso frente a frente defensores de la antigua tesis evolutivista (Solmsen, y en cierto modo Moraux), con representantes de la revalorización metódica de la dialéctica (Ryle, Owen, De Pater, etc.). Si bien algunos autores continuaron admitiendo posteriormente un origen relativamente temprano de los *Tópicos*, aunque subrayando la posibilidad de revisiones posteriores, ellos han puesto un cuidado especial en desechar tanto el carácter «platónico» de la obra en el sentido de Jaeger cuanto la supuesta ignorancia del silogismo o de la demostración científica (esto es, de los *Analíticos*) que según Maier y Solmsen podría aun detectarse en la misma. (cp. Düring, *1966*, pp. 55-57, 69-83; Brunschwig, *Top.* I xxxiii-civ). El calificativo «temprano», pues, no significa ya más para ellos «distinto» del pensamiento maduro de Aristóteles. De este modo los intentos de fijar un dato más temprano o más tardío para un determinado escrito pierden la importancia que les había conferido la corriente evolutivista y de hecho van desapareciendo calladamente del primer plano de la investigación. El interés sistemático inaugurado por Le Blond, y Weil y profundizado por Ryle, Wieland, Owen, Aubenque y De Pater tanto en la dialéctica como método como en la dialéctica como técnica argumentativa es el que guía de modo excluyente los dos trabajos más recientes sobre el tema: Berti, *1975*, pp. 109-122 y fundamentalmente el libro de Evans, *1977*, cuyo objetivo principal es desarrollar una «concepción de la naturaleza y función de la dialéctica que la ubica firmemente en el centro del pensamiento maduro de Aristóteles» (*o.c.*, p. 5). Por último, la tesis de doctorado desarrollada bajo mi dirección de G. Chichi (*1996*) ha demostrado la existencia de un conjunto muy elaborado de noventa y cuatro reglas técnicas de la discusión en *Top* VIII, que comprendían recomendaciones y reproches para el desempeño de los dos roles, del que pregunta y del que responde (*1996*, pp. 330). Este elaborado «manual de técnica de la

discusión», como lo denomina la autora, no constituye una mera obra juvenil que más tarde se desecha, sino, claramente, una recopilación, iniciada sin duda desde muy joven, de reglas y estrategias de discusión, cuya función como método de formación y entrenamiento en la Academia primero y luego en el Liceo lo convertía en una obra en cierto modo «intemporal».

Capítulo 4 Acciones voluntarias e involuntarias

I. *El principio de la acción*

En el capítulo 2, II. hemos analizado cómo presenta Aristóteles su propia concepción de la acción a partir de las características ontológicas que la diferencian de otras entidades, menos contingentes y que no tienen por principio al ser humano. Mediante el contraste con las concepciones sofística y platónica hemos podido mostrar los rasgos que caracterizan un modo de concebir la acción humana como una entidad *sui generis*, que no solamente tiene principios propios, diferentes de otras entidades más invariables y constantes, como las matemáticas o las físicas, sino formas de acceso y de comprensión idiosincráticas. El análisis de *EE* II 6, que hemos expuesto en el capítulo 2, II, nos había aportado la siguiente conclusión: el hombre como principio de cambios naturales, en especial la formación de un nuevo organismo biológico, si bien es el principio del cambio que produce la generación del nuevo ser, no es la causa *absoluta*, es decir, a su vez no causada, sino que constituye sólo un eslabón más en la cadena de las causas biológicas; como principio de las acciones, en cambio, el hombres es *principio* en sentido estricto, ya que de él dependen tanto que existan como que no existan.

> EE II 6, 1223 a 4-20, «*En consecuencia, todas aquellas acciones de las que el hombre es el principio y dueño absoluto, pueden, evidentemente, tener o no tener lugar. Del mismo modo, es evidente que en su poder está el que tales acciones tengan o no lugar, dado que él es dueño de que existan o no. De cuantas acciones está en su poder hacerlas o no hacerlas, él es la causa de las mismas, y de cuantas cosas él es la causa, éstas están en su poder. Por otra parte, la virtud y el vicio, no menos que los actos que de ellos derivan, son dignos unos de alabanza y otros de vituperio; ahora bien, no se alaba ni vitupera lo que es resultado de la necesidad, del azar o de la naturaleza, sino aquello de lo cual nosotros mismos somos la causa, porque siempre que otro es el causante, sobre él han de recaer la alabanza y el vituperio. Está claro, en suma,*

que tanto la virtud como el vicio guardan relación con los actos de que el hombre mismo es causa y principio. Debemos, por ende, indagar de qué actos es el hombre causa y principio. Ahora bien, todos estamos de acuerdo en que cada hombre es causa de los actos voluntarios *y conformes a la elección de cada uno, mientras que él* no es causa de los actos involuntarios. *Es evidente, por lo demás, que quien lleva a cabo todos los actos que ha decidido previamente, actúa voluntariamente. Es, pues, evidente que la virtud y el vicio pertenecerán a la especie de los actos voluntarios».*

La conclusión de este párrafo es importante para la clasificación de las acciones por parte de Aristóteles, ya que en cierto modo provee la clave para distinguir su concepto general o teórico de *acción* de su concepción propiamente ética de ésta. Para él, constituye una acción todo aquello de lo cual el hombre es *principio* del movimiento que la lleva a cabo, *EN* III 1, 1110 a 15-18: «en efecto, el principio que mueve las partes al servicio de tales acciones está en el [hombre]. [...] Tales acciones son [en general] voluntarias, aunque en sentido absoluto puedan ser, quizás, involuntarias». Es claro, entonces, que de las acciones así comprendidas, que pueden ser *involuntarias* o *voluntarias*, sólo las últimas comprenden la especie de las acciones éticamente relevantes. Aristóteles subraya esto último, al afirmar que solamente de éstas es el hombre no solamente el *principio* sino también la *causa*. Como señala con acierto Broadie[1], el modelo de Aristóteles para la acción es el del cambio natural, razón por la cual utiliza la misma terminología para ambos: *archē* (principio) y *aitía* o *aítion* (causa) La cuestión reside, por tanto, en diferenciar aquello de lo cual no solamente el ser humano es «causa» sino también «responsable» (*aítios*). La distinción es análoga a la que Aristóteles traza entre estados físicos del cuerpo y estados mentales. Así, si bien el fisiólogo define a la ira como la ebullición de la sangre en torno al corazón, este estado no es idéntico, sino de un modo accidental, con la emoción psíquica definida como un deseo de venganza (*De an* I 1,

[1] Cp. Broadie, *1991*, p. 138.

403 a 30-b 1). Como lo señala expresamente más adelante, «el decir que el alma se encoleriza es similar a decir que el alma teje o construye» (*De an* I 4, 408 b 10-15). El problema de la acción consiste también en la superposición de un movimiento físico y un esquema conceptual correspondiente, aunque no idéntico a él. A mi modo de ver, este es el punto de partida de la larga y un tanto sofística contraposición dialéctica entre distintas alternativas de definir «voluntario» (*hekoúsion*) e «involuntario» (*akoúsion*) en *EE* II 7, ya que arranca estableciendo una importante distinción.

> EE II 7, 1223 a 21-28, *«Ante todo, hemos de considerar lo voluntario y lo involuntario. Un acto parece pertenecer a una de estas tres clases: o a lo que se hace según el deseo* (kat'órexin) *o según la elección* (katà proaíresin) *o de acuerdo con el conocimiento* (katà diánoian), *siendo voluntario lo que es conforme a uno de esos elementos e involuntario lo que les es contrario. Pero el deseo se subdivide en tres ramas: voluntad* (boúlēsis), *impulso* (thymós) *y apetito* (epithymía), *de suerte que es preciso distinguir entre ellas».*

La larga discusión aporética que sigue, analizada en detalle por Kenny[2], está destinada precisamente a probar la siguiente conclusión:

> EE II 8, 1224 a 4-8, *«Si necesariamente, según dijimos, el acto voluntario ha de ser una de estas tres opciones, o según el deseo o según la elección o de acuerdo con el conocimiento, y ya que no es ninguna de las dos primeras opciones, no queda sino que lo voluntario consiste en* una acción llevada a cabo en un cierto estado de conocimiento».

Esta conclusión es sumamente importante para la comprensión de las acciones voluntarias de acuerdo con Aristóteles: se trata de aquellas que el agente lleva a cabo de modo *consciente de lo que realiza* en el momento en el que actúa. Aquí el conocimiento se opone a la *ignorancia* de lo que se está haciendo en el momento de actuar, de

[2] Cp. Kenny, *1979*, pp. 13-25.

modo que las acciones voluntarias se definen, en última instancia, no por el orden de causación de los eventos, que pueden tener al agente como principio, sino por el orden de *responsabilidad*. que conecta la posibilidad de ser causa (física) de un movimiento determinado con la intencionalidad del agente. El puente entre uno y otra es el estado de conocimiento del agente de la acción que realiza bajo la *descripción* de la que él es *consciente*[3]. En resumen, los dos criterios que Aristóteles utilizará para distinguir las acciones voluntarias de las involuntarias surgirán de los dos factores determinantes de la acción: (*i*) quién es el principio del cambio que da lugar a la acción, y (*ii*) qué grado de conocimiento de lo que está haciendo tiene quien realiza la acción.

II. *Los criterios de la división*

La división de las acciones en cuatro clases, *(A) voluntarias, (AB) mixtas, (BA) no voluntarias* y *(B) involuntarias* está expuesta en *EN* III 1-3, mediante una discusión que comienza distinguiendo las acciones involuntarias de las mixtas, pasa inmediatamente a caracterizar a estas últimas, retorna luego a las realizadas bajo los efectos de alguna pasión, se concentra, enseguida, en las no voluntarias e involuntarias debidas a la ignorancia y concluye con una breve definición de las voluntarias. A continuación presentaré los textos más importantes, articulándolos de modo tal que se haga visible el conjunto de las divisiones que Aristóteles realiza y los criterios de los que en cada caso se vale.

EN III 1, 1110 a 1-15, «*Parece, pues, que son* (B) *involuntarias [las acciones] que se llevan a cabo o* (I) *por* fuerza (tà bíai) *o* (II) *como resultado de la ignorancia* (di'ágnoian)*: es* (I) *forzoso aquello cuyo principio [del movimiento] proviene de fuera y es de tal clase que en la [acción] no participa ni el agente ni quien la sufre; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que lo tienen en su poder.* (AB)

[3] Cp. Broadie, *1991*, pp. 140-42.

(1) En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble —por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándolo con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía—, es dudoso si se trata de acciones involuntarias o voluntarias. Algo semejante ocurre también cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades. En efecto, en términos absolutos nadie arroja [la carga] de buen grado (hekōn)*, pero por su propia salvación y la de los demás lo harán todos los sensatos. Tales acciones son, pues,* mixtas (miktaí)*, pero se parecen más a las voluntarias, ya que en el momento en que se ejecutan, son resultado de una elección precisamente en ese momento, y el fin de la acción está unido [inevitablemente] a las circunstancias (*katà tòn kairón*). También [es necesario tener en cuenta] que se debe afirmar de una acción que es voluntaria o involuntaria siempre con referencia al momento en que se la realiza. Y [en las circunstancias mencionadas] la acción fue voluntaria*[4].

1110 a 20-1110 b 1, «*Por esta clase de acciones* (AB, 1,1) *los agentes son a veces* alabados, *cuando [por ejemplo] soportan algo denigrante o penoso a cambio de actos grandes y nobles. (1,3) Otras veces, al contrario, son* censurados, *pues soportar los actos más vergonzosos por ningún fin noble o por un fin moderado es propio de un [ser humano] vil*[5]. *(1,2) En algunos casos, el agente, si bien no es alabado, es, empero,* perdonado, *cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. (1,3) Hay actos, sin embargo, a los que uno no puede ser forzado [por cualquier*

[4] Conjuntamente con Heliodoro, *CAG*, XIX, 2, p. 42, 1-13, y Gauthier-Jolif, *EN*, II, 1, pp. 173-174, considero que con esta afirmación concluye el argumento anterior.

[5] No es fácil saber qué ejemplo tiene en mente Aristóteles: Aspasius, *CAG*, XIX, 1, p. 61, 26-30, ofrece el siguiente: que un tirano le ordene a un ciudadano honesto vestirse de mujer y aparecer en público. El Escoliasta Anónimo, en cambio, piensa en un acto en sí moralmente vergonzoso, pero que se justifica por su finalidad: salvar a un amigo con una mentira o mantener relaciones sexuales con la mujer del tirano a fin de conspirar contra él, *CAG*, XX, p. 142, 10-15. Si se adopta especialmente este último ejemplo, sería imposible negar que Aristóteles justifica, en ciertos casos, medios ilícitos en vista de un fin bueno, cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II, 1, p. 175.

grado de violencia], sino que es preferible morir sufriendo los más terribles tormentos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas[6]*. A veces, sin embargo, es difícil decidir cuál de las dos alternativas ha de elegirse y cuál se ha de soportar; pero es más difícil aún ser consecuente con el propio juicio, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso y aquello a que se nos quiere forzar, vergonzoso, por lo que se alaba o se censura a los que se han sometido o no a la violencia.»*

3, 1111 a 24-1111 b 3, *«Es posible [en efecto]*[7] *que* no *sea acertado* (A,2) *afirmar que sean* involuntarias *las acciones que se hacen por ira* (thymón) *o por apetito [sexual]* (epithymían)*. En efecto, en primer lugar, ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente, ni tampoco los niños. En segundo lugar, ¿no hacemos voluntariamente ninguna de las acciones que realizamos bajo los efectos de la ira o del apetito [sexual]? ¿O es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería la alternativa ridícula, siendo una sola la causa? Pero, por cierto, es igualmente absurdo llamar involuntario lo que se debe desear; sin embargo, es obligatorio airarse por ciertos actos y apetecer otros, como estar sanos o aprender. En tercer lugar, es una opinión común que lo involuntario es doloroso, mientras que lo que hacemos por apetito es [ciertamente] placentero. En cuarto y último lugar, ¿en qué se distinguen en relación con su carácter de involuntarios los errores cometidos por un [mal] cálculo de aquellos cometidos por la ira? Ambos deben evitarse y las pasiones irracionales no parecen menos propias de nuestra naturaleza humana [que las racionales], de modo que también las acciones que proceden de la ira o del apetito [erótico] son acciones del ser humano: es absurdo, en consecuencia, considerarlas involuntarias».*

[6] *Alcmeón*, fr. 69 (Nauck), citado por el Escoliasta Anónimo: «El que me ha impulsado es, por sobre todo, mi padre, cuando me conjuró [a hacerlo] en el momento de subir al carro para partir a Tebas».

[7] De acuerdo a la propuesta de Gauthier-Jolif, se debe excluir *gàr*, debido probablemente al editor que interpoló indebidamente este párrafo en otro sitio.

2, 1110 b 17-1110 b 27, *«Todo lo que se hace por ignorancia* (BA, II) *es* no voluntario; *en cambio,* (B, II) *es* involuntario *aquello por lo que [, una vez realizada la acción, el agente, advirtiéndolo, siente] dolor y pesadumbre [por lo que ha causado]. Efectivamente,* (BA, II,1) *el que ha hecho algo por ignorancia pero no siente luego ningún sentimiento de desagrado en vista de la acción realizada por él, no ha actuado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, dado que no siente [posteriormente] ningún pesar. Así, pues, de los que actúan por ignorancia, [debemos distinguir] al que siente pesadumbre de lo que ha hecho, que* (B, II) *es, según el parecer unánime, un agente involuntario, del que* (BA, II,1) *no siente ningún pesar, puesto que es diferente. Dado que se diferencia del anterior. es mejor que tenga un nombre propio: «no voluntario».*

Por otra parte, (BA, II,2) *se consideran dos formas distintas de acción el actuar por ignorancia del actuar* en estado de ignorancia. *Efectivamente, el que actúa en estado de ebriedad o en estado de cólera, no consideramos que actúen por ignorancia, sino a causa [precisamente] de la ebriedad o de la cólera, y, por lo tanto, no siendo* conscientes *de lo que hacen sino en estado de ignorancia de sus acciones».*

1110 b 33-1111 a 11, *«*(B, II) *[La ignorancia de que se trata] se refiere a las circunstancias particulares, en las que y a propósito de las que se lleva a cabo la acción, pues de éstas dependen la compasión y el perdón, ya que quien desconoce alguna de ellas, actúa involuntariamente. No está, por lo tanto, demás definir estas circunstancias, de qué clase y cuántas son: [si se ignora, pues,] quién actúa, qué hace, cuál es el objeto o quién el individuo involucrado por su acción; en algunos casos, también [es necesario preguntarse] con qué lleva a cabo lo que hace, por ejemplo con qué instrumento, y con qué fin, por ejemplo, pensando en la salvación de alguien, y de qué manera, como por ejemplo, serena o violentamente. Evidentemente, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a menos que estuviera loco. [...] En relación con todas estas circunstancias en las que tienen lugar la acción puede aducirse ignorancia, y quien actúa desconociendo alguna de ellas se considera que ha actuado involuntariamente, sobre todo si ignora las circunstancias más importantes. Éstas son las que rodean la acción y el fin de ésta. Pero además aquel de quien se dice que ha hecho algo*

involuntariamente en virtud de esta clase de ignorancia, tiene que sentir dolor y pesadumbre [por lo que ha involuntariamente causado].
3, 1111 a 20-24, *«Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, parecería que* (A,1) *lo voluntario [de buen grado] es aquello cuyo principio está en el agente, quien es [plenamente] consciente de las circunstancias en las cuales se lleva a cabo la acción».*

La discusión en detalle de las cuestiones envueltas en cada una de estas distinciones exigiría un extenso comentario de todos los pasajes. Nos restringiremos a señalar los puntos más destacados en cada caso.

(*A, 1*) Las acciones *voluntarias de buen grado* son, pues, el grado más alto de aquellas que tienen el carácter de intencionales: su principio no solamente está en el agente, sino que, además, éste las lleva a cabo con pleno conocimiento de lo que está realizando, habiendo deliberado y elegido el fin que se ha propuesto, y sólo en virtud de ese fin. Como veremos, esta definición de tal especie de acción es importante para determinar el carácter propio de las acciones virtuosas como fines en sí mismas (cp. *Infra*, cap. 6, VII).

(*A, 2*) La discusión dedicada a las acciones realizadas bajo el impulso de las pasiones es sumamente interesante. Es claro que Aristóteles polemiza contra una opinión comúnmente sostenida, de acuerdo con la cual las acciones realizadas bajo el influjo de alguna pasión no surgen de la propia voluntad. Gorgias, en su famoso discurso por *Helena*, argumenta en esta dirección, dado que, sostiene, si aun a los dioses les resulta imposible contrarrestar el poder de *Eros*, ¿cómo podrá hacerlo un ser humano?[8]. Es Eurípides quien dramatiza este influjo insostenible de la pasión sobre el alma en muchos de sus caracteres. Así en *Medea* la protagonista, antes de matar a sus hijos, exclama:

(vv. 1077-1079) *«Estoy vencida por la maldad.*
Me doy cuenta, sin duda, de los crímenes que osaré cometer;

[8] Cp. Gorgias, frag. 11, 18-19, Diels-Kranz; Guthrie, *HGP*, III, pp. 258-259.

pero la cólera es superior a mis propósitos,
la cólera, causa de los más funestos males para los mortales»

Ciertamente, esta forma de determinismo para excusar las acciones oprobiosas cometidas por celos, ira o pasión erótica, no es más que la continuidad, secularizada por la Sofística, de una creencia firmemente enraizada en la tradición religiosa griega: cuando la pasión se apodera del ser humano, es un *daemon* quien lo guía a su perdición[9]. El argumento de Aristóteles en contra de esta creencia procede por diversas vías, algunas por reducción al absurdo, como por ejemplo: «¿O es que realizamos las buenas [acciones] voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería la alternativa ridícula, siendo una sola causa?». Otras, mediante una comparación entre las (malas) acciones que cometemos por error de cálculo, a las que consideramos pese a ello como voluntarias, y las malas acciones que cometemos por ira, a las que *no* consideraríamos, a diferencia de las anteriores, como voluntarias. En ambos casos, su conclusión no deja dudas: en tanto origen de la acción, el agente humano es responsable tanto de los actos realizados premeditadamente como de aquellos otros en los que se deja llevar por la pasión, que es propia de la naturaleza humana y, por lo tanto, sujeta a su voluntad.

(*AB,1,1-3*) Las acciones que Aristóteles denomina *mixtas*, constituyen, en realidad, una especie de las voluntarias, a saber: las que se llevan a cabo bajo la constricción de las circunstancias, pero que son a pesar de ello realizadas con la plena aquiescencia del agente, aunque de *mal grado*. El ejemplo del capitán que se ve forzado a arrojar la carga del barco en medio de la tempestad, es muy demostrativo: no se trata de una acción voluntaria *en sí* sino solamente en el momento y bajo las circunstancias de su realización. De ahí la conclusión metódica que extrae Aristóteles: una acción se puede juzgar como voluntaria o involuntaria no *in genere*, sino siempre con referencia a momentos y circunstancias particulares. En otras palabras, para juzgar

[9] Cp. Dodds, *1963*, pp. 185-187 con notas 43-47.

el carácter de una acción es necesario agotar el análisis de todos los elementos que entran en juego como condicionantes o determinantes de ella. Precisamente con este aspecto de la cuestión está conectada la distinción entre las tres posibilidades que Aristóteles propone como evaluación de las acciones mixtas: (*1*) las que merecen *elogio*, en vista del acto que el agente realiza bajo la presión de las circunstancias, cuyo paradigma sea posiblemente también la acción del capitán que no duda en sacrificar su ganancia para asegurar la salvación de sus pasajeros; (2) las que no son alabadas pero son *perdonadas o excusadas*, porque el agente las lleva a cabo bajo la amenaza de sufrimientos que superan la capacidad humana, y, por último, (*3*) aquellas para las que no hay excusa o perdón posible, como por ejemplo el matricidio cometido por el personaje de Eurípides para huir de la maldición paterna. Se ha sugerido que Aristóteles abandona aquí el punto de vista neutral de la filosofía de la mente para pasar directamente a las consideraciones evaluativas de la ética[10]. Sin embargo, no parece fácil sostener una distinción tan neta entre las dos perspectivas, comenzando ya con las acciones voluntarias mismas. En efecto, en otro pasaje Aristóteles afirma que somos *alabados* o *censurados* no por nuestras pasiones sino por nuestras virtudes o vicios (*EN* II 4, 1106 a 1-2), de modo que el recurso a la evaluación no está limitado solamente a la demarcación entre especies de acciones, sino también entre los fenómenos psíquicos que proveen los motivos de la acción. La inferencia es obvia: si somos alabados por nuestro comportamiento con respecto a las pasiones y no por las pasiones mismas, es porque tal comportamiento depende de nosotros, mientras que las pasiones no. De modo similar, la alabanza y el reproche con respecto a las acciones mixtas presupone el reconocimiento de que éstas tienen, pese a todo, el carácter de voluntarias. La excusa o, eventualmente, el perdón, en cambio, atribuye *a posteriori* un grado irresistible de constricción a las circunstancias que impulsan al agente, al punto tal que su acción bordea lo involuntario. Por último, la magnitud de la acción por realizar es lo que determina que no pueda

[10] Cp. Broadie, *1991*, pp. 144-145.

haber perdón para determinados actos que despiertan en el observador un especial horror. En todos los casos, empero, la evaluación corre pareja con la descripción de la acción, por el hecho de que tanto el elogio como el reproche o el perdón son posibles sólo desde la perspectiva del observador *que se pone en el lugar del agente y considera las alternativas posibles*. No es de un modo distinto como juzgamos los actos de *valentía*, de *generosidad* o de *egoísmo*.

(*BA,II,1*) Las acciones *no voluntarias* están definidas por la *ignorancia* del agente con respecto al acto que realiza. Por cierto, aquí también es necesario hacer una distinción entre éstas y las directamente *involuntarias* que tendrá que apelar a una evaluación de las circunstancias, por una parte, y al grado de consciencia imputable al agente, por la otra. Aristóteles escoge como criterio de esta distinción *el estado de ánimo* del propio agente, una vez descubierto su propio acto o, quizá deberíamos decir con más propiedad, una vez desvelada la faz de la acción previamente oculta para el agente. En este caso, si el agente *no demuestra pesadumbre* por lo que ha hecho sin ser consciente de ello, la acción deja de ser presuntamente involuntaria y pasa a ser *no voluntaria*. Es claro que sigue primando el aspecto involuntario que proviene del hecho de que el agente no es consciente de lo que hace en el momento en que está actuando, pero la carencia del sentimiento de pesar actúa retroactivamente, como si el agente en cierta forma asintiera con posterioridad. Nuevamente, la evaluación de las circunstancias, de las opciones alternativas que se presentaban en el momento de la acción y de las consecuencias de ésta son determinantes para caracterizar su especie.

(*BA,II,2*) El caso más claro es el que actúa en estado de *ebriedad*, es decir, *sin* consciencia de lo que lleva a cabo en el momento en que lo hace, pero *con* consciencia de lo que hacía en el momento en que comenzó a beber. Puede, pues, aducir un *estado de ignorancia* como excusa o atenuante de lo que hace en el momento de hacerlo, pero no en el momento previo en el que el mismo agente es causa de su estado posterior. Aquí también está en juego una evaluación de la acción, pues le adjudicamos al agente el conocimiento previo de los efectos del alcohol a partir de que ingiera una determinada cantidad, variable según la edad, el tamaño, y demás características naturales y

personales. La consciencia que se opone a la ignorancia, por lo tanto, implica, además de la simple advertencia de lo que se hace, por añadidura, un determinado grado de conocimiento provisto por la experiencia o por el conocimiento teórico aplicado a la situación. Aristóteles está adjudicando aquí un grado de *responsabilidad* al agente por sus acciones, precisamente sobre la base del conocimiento previo que el agente no puede desconocer.

(*B,I*) Las acciones propiamente involuntarias *por fuerza* son aquellas en las que la causa de la acción es ajena por completo al agente, de modo que la acción se desarrolla sin ninguna contribución de su parte. En el caso de fuerzas naturales, como el viento que arrastra una nave, no es necesario mayores comentarios; sí, en cambio, cuando se trata de coacciones provenientes de seres humanos, en cuyo caso debe quedar claro que no hay colaboración ninguna por parte de quien no es precisamente «agente» sino, más bien, «paciente».

(*B,II*) Aristóteles distingue la *ignorancia*, dada la cual se actúa involuntariamente, de la clase de ignorancia propia del malvado. Esta última es ignorancia de «lo universal» y se produce en el momento de la elección (*en tēi proairései*), por lo que somos censurados. La ignorancia en cuestión aquí no es, pues, la que se refiere a las reglas generales de la acción virtuosa, incorporadas en la premisa mayor del silogismo práctico, puesto que es ésta la que el vicioso ignora, sino la que se refiere al conocimiento de las circunstancias particulares de la acción. A su vez, el desconocimiento de las circunstancias puede estar desigualmente distribuido, de acuerdo a qué se ignora: la acción misma, quién está involucrado, cuál es el fin de la acción, etc. Como lo muestra el ejemplo de Esquilo y los misterios, la acción, «revelar un secreto prohibido», es voluntaria si quien lo hace sabe al momento de hacerlo que está prohibido, por lo cual puede aducir que, si bien ha revelado voluntariamente el contenido del secreto, ha roto, sin embargo, *involuntariamente* la prohibición de revelarlo. Con respecto al individuo involucrado, otro personaje de Eurípides, *Mérope*, en un drama perdido, *Cresphontes*, provee un ejemplo del caso que Aristóteles tiene presente: creyendo matar a un enemigo, mata a su hijo. A diferencia de las acciones no voluntarias, el agente en las involuntarias «tiene que sentir dolor y pesadumbre» por lo que

ha hecho. Por cierto, el aspecto involuntario de la acción no se extiende más que a la descripción de la circunstancia que el agente ignora, mientras que los otros elementos del acto conscientemente realizado le son imputables: Mérope mató a alguien, que resultó ser su hijo; Hamlet hiere mortalmente a alguien escondido tras las cortinas, que resulta ser Polonio; la madre y Marta, su hija, en el *Malentendido* de Camus, matan a un huésped por dinero, que resulta ser el hijo ausente desde hace veinte años que ha regresado...

III. *Acción y responsabilidad*

La clasificación de las acciones que hemos comentado, constituye el despliegue más completo dentro de la ética antigua del concepto de *responsabilidad*, un concepto que habitualmente se intenta conectar con la conciencia moderna de *culpa* y de *pecado*[11]. La posición de Aristóteles es, a mi juicio, tan equidistante de la concepción trágica del hombre situado ante la encrucijada en que el destino lo coloca «de un acto terrible, del que él no solamente se hace cargo sino que adopta y ejecuta con un querer arrebatado por la pasión», según la concisa y adecuada formulación de A. Lesky[12], y la moderna adopción de responsabilidad *moral* en la interioridad de la conciencia, que encontramos ya esbozada en el estoicismo y alcanza su pleno desarrollo en los pensadores cristianos a partir de Agustín y en los filósofos de la modernidad. La concepción aristotélica, a su vez, es más bien el desenlace de un largo recorrido de la concepción del hombre, en general, y de la concepción de sí, en especial, en tanto origen y causa de la acción, que comenzó en la época de los poemas homéricos y alcanzó su culminación precisamente en el texto que comentamos. En efecto, entre la concepción de Aristóteles y la nuestra

[11] Así, por ejemplo, Nietzsche, *1886*, cap. III, §§ 46 ss, pp. 70 ss. Mondolfo, *1955*, pp. 331 ss., ha estado entre los primeros en presentar con erudición y claridad los términos de la confrontación, tal como siguiendo a Kierkegaard y Nietzsche, ha sido desarrollada por autores contemporáneos, a partir de V. Brochard en adelante.
[12] Cp. Lesky, *1974*, p. 343.

puede haber diferencia de matices ya sea en el modo de comprender las fuentes de la acción, ya en la concepción de la estructura psicológica del hombre que en cada caso se presupone, pero la noción de *responsabilidad*, de agente y de acción es básicamente la misma, y son similares sus conexiones conceptuales con motivos e intenciones que explican y determinan nuestros actos. Si, en cambio, aceptamos la caracterización que dio Snell del hombre homérico, de acuerdo con la cual «Homero no conoce, por sobre todo, auténticas decisiones propias del hombre, por lo cual aún en las escenas que muestran alguien reflexionando, la intervención de los dioses desempeña ese papel»[13], entonces en el transcurso de apenas tres siglos esta visión del ser humano dominado por fuerzas extrañas es sustituida por la completa comprensión de las propias facultades que lo habilitan para ser el dueño y, por lo tanto, el responsable único de sus propios actos, concebidos, precisamente, como propios. Entre la limitada capacidad de reconocimiento de sus motivos para la acción como propios, que caracteriza al hombre homérico, y la tranquila taxonomía conceptual de los tipos de acciones de acuerdo con el mayor o menor grado de autonomía y consciencia por parte del agente que hemos considerado en Aristóteles, aparece como un puente la plena aceptación de sus actos en el protagonista del drama trágico, sea como parte del propio destino que el agente asume al cometer el hecho desencadenante de la tragedia —como es el caso, por ejemplo, de Agamenón sacrificando a Ifigenia[14]—, sea como descubrimiento posterior del aspecto de las propias acciones que había quedado velado para él en el momento de la acción, y que, a través de sus ominosas consecuencias, se hace patente como un *error (hamartía)*, involuntario pero

[13] Cp. Snell, *1946*, p. 35. Esta afirmación ha sido fuertemente criticada recientemente por Williams, *1993*, pp. 22-33, y requiere ser matizada en la dirección indicada por este autor. Él mismo, sin embargo, se excede en la otra dirección, cuando afirma, pese a conceder la existencia de un amplio margen de intervención por parte de los dioses en la decisión de los héroes, que los agentes en la concepción homérica actúan por sus propias razones no de modo diferente a como nosotros mismos actuamos.
[14] Cp. Vernant y Vidal-Naquet, *1982*, pp. 37- 40.

fatal, como en el caso de Edipo[15]. Sin embargo, como afirma Vernant, «para que haya acción trágica, es necesario que se haya separado ya la noción de una naturaleza humana con sus caracteres propios y que en consecuencia el nivel humano y el divino sean lo suficientemente diferentes como para oponerse; pero es también necesario que no dejen de aparecer como inseparables. El sentido trágico de la responsabilidad surge cuando la acción humana da un espacio al debate interior del sujeto, a la intención, a la premeditación, pero aún no ha adquirido suficiente consistencia y autonomía como para bastarse enteramente por sí misma»[16].

A esta visión de conjunto del desarrollo de la noción de responsabilidad le falta aún una etapa importante de transición, cuyas huellas están presentes en éste y otros textos de la *EN*: me refiero al imperio de la *pasión* (*thymós, epithymía, érōs*, etc) sobre las acciones de los hombres como fuerzas extrañas a ellos, como erupciones de un poder demoníaco que está en el ser humano y, a pesar de ello, no le pertenece. Tenemos dos testimonios dramáticos de primer nivel sobre esta concepción del ser humano como un campo donde se dirimen las fuerzas encontradas de la razón y lo irracional en la determinación de nuestra conducta: la *Medea* y el *Hipólito* de Eurípides. Por cierto, no pretendo aquí dilucidar las complejas cuestiones que involucran la interpretación de estas dos piezas, sino que me interesa solamente destacar que gran parte de estas complejidades provienen, como sostuvo con acierto A. Rivier, en la dificultad de representarnos este estado intermedio entre una concepción puramente mítica de la intervención de los dioses, como una fuerza *exterior*, y la magistral presentación euripidea, en la que la interioridad de la pasión no excluye su proveniencia demoníaca[17]. Como señalé antes, Eurípides comparte con Gorgias esta visión que excluye las pasiones del campo semántico de lo *hekoúsion*, de modo de eximir al agente que obra bajo el influjo de ellas de toda responsabilidad. Se ha intentado poner en conexión las reflexiones de Fedra sobre la *akrasía* con la

[15] Cp. *Poet*, 1453 a 7-12 y la interpretación de Schlesinger, *1950*, pp. 41-46.
[16] Vernant, *1982*, p. 39.
[17] Cp. Rivier, *1960*, pp. 43-86.

doctrina socrática de que las faltas morales son debidas solamente a la ignorancia, posiblemente con razón. Aristóteles recoge ambas posiciones y las integra en su clasificación de las acciones, dándole razón a Sócrates al extender el ámbito de la voluntad también a lo actuado por el influjo de la pasión, pero reservando también, por el otro lado, un lugar a lo irracional, la ira y el deseo, en la determinación de nuestros actos. La *phrónēsis*, precisamente en tanto capacidad dianoética práctica, no es ajena ni al *thymós* ni a la *epithymía*, sino que comprende a ambos en el ejercicio de su facultad de deliberación. Desde esta perspectiva se hace más claro y más profundo, a la vez, lo que Aristóteles quería decir al afirmar que la *sōphrosynē* preserva la prudencia.

IV. *Acción y razón: el silogismo práctico*

Más adelante, en el capítulo 6, examinaremos las relaciones entre acciones voluntarias, deliberación y elección, que constituyen uno de los aspectos más interesantes de la teoría ética aristotélica. Previamente es necesario tratar un último punto de la concepción de la acción voluntaria, en sentido amplio, (es decir, comprendiendo también las mixtas) que nos ofrece Aristóteles: la relación entre acción y razón práctica. Para esclarecer esta conexión es necesario partir de la explicación en general que Aristóteles propone de las facultades psíquicas mediante las cuales ponemos en movimiento nuestro cuerpo. En efecto, la acción, desde el punto de vista psíquico, será el resultado de la combinación de dos facultades distintas del alma, cada una de las cuales contribuye con un factor propio: el deseo *(órexis)* y el espíritu práctico (*noûs ho héneka tou logizómenos kaì ho práktikós*), (cp. *De an* III 10, 433 a 10 ss). En realidad, solamente con la aparición del componente intelectivo, que aporta el cálculo y la deliberación como partes integrantes de ella, podemos hablar de *una* acción. En un pasaje bastante difícil de interpretar, Aristóteles se refiere, a mi modo de ver con una analogía que no deja dudas, a esta diferencia decisiva que existe entre las acciones sin la facultad deliberativa y con ella. «Cuando el deseo actúa careciendo de facultad deliberativa, vence algunas veces un deseo a otro, otras éste segundo al primero,

de la misma manera que una bola golpea a otro bola, así choca un deseo contra el otro, cuando existe la *akrasía*» (*De an.* III 11, 434 a 12-14). El estado que describe Aristóteles, es en primer lugar el de los animales, cuyas acciones están constantemente producidas por estímulos singulares, que chocan y se entremezclan entre sí con la misma indiferencia que las bolas de un billar. El resultado es, en realidad, un flujo constante de movimientos en el interior del cual resulta imposible distinguir *una* acción. Este estado de *akrasía* se manifiesta como una carencia de límites entre acción y acción y se da de modo permanente en los animales y transitoria en algunos hombres. El ser humano se distingue, en cambio, justamente por la función que desempeña en su actuar la razón: «la obra del cálculo consiste, en efecto, en determinar si hará ésto o ésto. Pues es necesario aplicar una sola medida, ya que el cálculo busca fijar lo que es mayor. De este modo a partir de muchas imágenes sensibles diferentes la razón crea una única» (*De an.* III 11, 434 a 7-10). La función del elemento deliberativo en la psique del ser humano es, pues, decisiva para determinar la acción. Pero, ¿cómo se explica, a partir de estos elementos, que la acción efectivamente tenga lugar? Tal es el papel que Aristóteles asigna al así llamado *silogismo práctico*.

De motu animalium, 7, 701 a 7 - 25. *«¿Pero cómo es que, cuando uno está pensando, unas veces actúa y otras no, unas veces se mueve y otras no? Parece ocurrir algo semejante a lo que ocurre cuando pensamos y razonamos sobre los objetos invariables; con la diferencia de que aquí el fin es una especulación —en efecto, cuando se piensa las dos premisas, se piensa inmediatamente y se infiere la conclusión—, allá, en cambio, a partir de las dos premisas la conclusión que se infiere se convierte en la acción, como por ejemplo cuando uno piensa que todo hombre debe caminar, y que uno es un hombre, inmediatamente camina, o si piensa que en una determinada situación ningún hombre debe caminar, y que uno es un hombre, inmediatamente permanece en reposo; y en ambos casos realiza la acción, a menos que algo lo impida o lo fuerce. [Otro ejemplo es el siguiente], debo producir un bien, una casa es un bien, inmediatamente produzco la casa. [Otro:] necesito un vestido, una túnica es un vestido, necesito una túnica. Lo que necesito, tengo*

que hacerlo; necesito una túnica, tengo que hacer una túnica. Y la conclusión, «tengo que hacer una túnica», es una acción. Uno actúa a partir de un punto de partida: si hay que hacer una túnica, tendrá que haber primero esto, y si tiene que haber esto, entonces [también] esto. Y esto último lo hace de inmediato. Que la acción es una conclusión, resulta evidente: las premisas que conducen a la acción son de dos especies, por medio de un bien (dià toû agathoû) *y por medio de lo que es posible* (dià toû dynatoû)».

En el pasaje correspondiente de *De an* III 11, Aristóteles presenta del siguiente modo las dos premisas a las que se refiere en la conclusión del pasaje anterior:

434 a 16-21, «*Puesto que la una [de las dos premisas] está constituida por la suposición* (hypolêpsis) *y la definición [de la acción]* (lógos) *y es universal* (kathólou), *y puesto que la otra es [la premisa] de lo particular* (kath'hékaston) *—en efecto, la una afirma que un hombre de cierta clase debe hacer tal tipo de acción, la otra que esta acción es de tal tipo y que yo soy de tal clase—, entonces es esta última creencia, no la universal, la que mueve o, en todo caso, ambas, pero la primera [es decir, la universal] permanece más bien en reposo, la segunda [la particular], en cambio, no*».

Toda acción específica, por tanto, se da siempre como una acción individual llevada a cabo en un lugar y un tiempo determinado; las dos premisas del silogismo práctico están encaminadas a proveer precisamente estos datos imprescindibles: la mayor, «una suposición universal y una definición» de la acción específica en cuestión; la menor, la creencia de que este caso individual cae bajo esa caracterización general, de modo que no es la premisa universal sino la particular el comienzo del movimiento, mientras que ambas son el principio de la existencia de la acción. La cuestión es, pues, la de poder interpretar del modo más apropiado posible la teoría lógica de la acción que Aristóteles nos presenta en estos dos textos y en otros similares, que iremos trayendo a colación en la medida que agreguen una luz adicional. La discusión se reinició hace unos cuarenta años a

partir del renovado interés entre ciertos filósofos analíticos, influidos por el pensamiento del último Wittgenstein, en las dificultades conceptuales envueltas en la teoría de la acción, por un lado, y en la revaloración, en cierto modo independiente de lo anterior, del papel de la razón en la reflexión y la determinación de los actos morales[18].

Los dos textos no dejan lugar a dudas con respecto al paralelo que Aristóteles establece entre el silogismo teórico y este razonamiento que conduce a la acción. Es cierto, como señala Kenny, que el término *syllogismós* en griego tiene un significado menos técnico que en los idiomas modernos, pero aún así la insistencia en las dos premisas (cp. *EN* VII 5, 1147 a 25-26) indica que, aunque de un modo general y vago, Aristóteles parte al menos del esquema general del silogismo teórico, si bien no siempre lo conserva, por una parte, y en gran medida los ejemplos que da, corresponden, más bien, a inferencias condicionales o hipotéticas, por la otra.

Las premisas que componen en general un silogismo práctico son, como hemos visto (*De motu* 701 a 24-25), de dos clases: «por medio de *un bien* (*dià toû agathoû*) y por medio de lo que es *posible* (*dià toû dynatoû*)». ¿Como se debe entender en este contexto «un bien» y a qué «posibilidades» se está refiriendo. Desde Allan en adelante se ha discutido mucho si estas caracterizaciones se referían a dos clases de silogismos diferentes o si constituían las dos premisas de un mismo silogismo. Allan sostenía la primera interpretación, pero la gran mayoría de los estudiosos actuales se ha inclinado por la segunda. La premisa de «un bien» es, por tanto, la mayor y más universal de ambas, que enuncia sea una regla de tipo general, como por ejemplo: «todo hombre debe caminar [luego de comer]», sea un bien externo,

[18] Para el interés filosófico por la acción, cp. Anscombe, *1963*, y Kenny, *1963*. Quien retoma el análisis del silogismo práctico en el ámbito más específico de la ética aristotélica, es Allan, *1955*, pp. 325 - 340. La bibliografía ha tendido a expandirse de modo incontrolable; señalo a continuación los trabajos a mi juicio más interesantes y productivos para la comprensión del planteo aristotélico: Hardie, *1968*, pp. 240-257; Wiggins, *1987*, pp. 215-237 (publicado por primera vez en 1975); Cooper, *1975*, pp. 46-57; Nussbaum, *1978*, pp. 184-210; Kenny, *1979*, pp. 111-124; Charles, *1984*, pp. 84-96; Broadie, *1991*, pp. 225-232. Desde el punto de vista lógico, el tratamiento de la cuestión por v. Wright, *1963*, pp. 161-177 y *1971*, pp. 96 ss., es de lectura indispensable.

reconocido como tal por la mayoría de los hombres, como por ejemplo: «una casa es un bien». De esta manera, el silogismo práctico es válido tanto para los razonamientos que conducen a una *prâxis*, es decir, a una acción que tiene un fin en sí misma, como la producción de un objeto distinto de ella, es decir, una *poíesis*. De hecho, como hemos visto en el texto de *De motu*, la mayoría de los ejemplos son de este segundo tipo. A mi juicio, lo que Aristóteles pretende mostrar con ambos ejemplos es la preeminencia del fin, que es el principio de que parte la misma, por lo cual se lo enuncia de un modo general como «un bien». Se trata de un sentido digamos pragmático del término *agathón*, que no involucra necesariamente un contenido moral, aunque tampoco lo excluye. Éste último caso es al que Aristóteles debe referirse en el caso del *incontinente*, aunque utilice también ejemplos pragmáticos, como «se debe probar todo lo dulce» (*EN* VII 5, 1147 a 29). Tales premisas proveen también el punto de partida de un razonamiento técnico, como el de un médico: «puesto que la salud se produce de esta manera» (*Met* VIII 1032 b 5 ss.). En conclusión, la premisa mayor o del bien es la que propone los fines generales de la acción, a los que el *deseo asiente*. De este modo el componente doxástico y el desiderativo se hallan ambos en juego para explicar la acción. Es posible discutir si Aristóteles aplica esta explicación a toda acción intencional, como sostiene Nussbaum[19], o solamente en los casos en que el agente razona, como sostiene Charles[20]. Sin embargo, si tenemos presente el cuadro de las acciones voluntarias que hemos trazado en el parágrafo precedente, es claro que Aristóteles aplicaría este esquema a todas las acciones clasificadas como *A* y *AB*, mientras que la discusión sólo puede plantearse con referencia a las acciones *no voluntarias*, es decir, *BA* en nuestra clasificación.

La premisa de lo *posible* es, en consecuencia, la menor, referida a las circunstancias particulares en que se encuentra el agente en el momento

[19] Cp. Nussbaum, *1978*, pp. 204-206.
[20] Cp. Charles, *1984*, pp. 95-96.

de la acción, las que, como vimos en la caracterización de las acciones voluntarias, eran determinantes para establecer el carácter de éstas. Ahora bien, la premisa mayor ilumina la situación particular que la menor describe como aquello que rodea y está al alcance del agente: «si hay que hacer una túnica, es necesario esto primero, y si esto, esto». Su función consiste en la opuesta de la anterior: en percibir la situación singular en la que me encuentro y la posibilidad que tengo de remontarme desde esta situación a la situación universal enunciada por la premisa del bien. Pero, como lo señala bien uno de los comentarista antiguos, Heliodoro, lo importante de esta premisa no es extraer una deducción teórica de la premisa mayor, como por ejemplo: «para todo hombre el ranúnculo es venenoso[21], soy hombre, el ranúnculo es venenoso para mí»; sino, el establecer de modo independiente de la universal que «esto es un ranúnculo, esto es venenoso». Por ello, es la premisa menor la que propiamente «mueve», es decir, provoca la acción.

De este modo arribamos a la conclusión del silogismo, que Aristóteles nos presenta en el texto de *De motu* de la siguiente manera: «la conclusión que se infiere *se convierte* (*gígnetai*) en la acción». Todos los ejemplos que da inmediatamente, indican que por el sentido este «*gígnetai*» debe ser entendido no como un verbo copulativo sino con sentido absoluto, es decir, «nacer, engendrarse, surgir», de modo que la conclusión a que se refiere Aristóteles no es una proposición sino la misma acción. Esto es también lo que se desprende del siguiente texto:

> EN VII 5, 1147 a 25-31, «*Una [de las dos premisas] es una creencia universal, la otra [premisa] se refiere a las circunstancias particulares, de las cuales nos adueñamos por la percepción: cuando una sola creencia se engendra a partir de ambas [premisas],* es necesario *en un caso [en el del razonamiento teórico] que el alma* afirme *la conclusión, en el caso del [razonamiento] concerniente a la producción, en cambio, que ella* actúe de inmediato, *como por ejemplo, si «todo lo dulce debe ser probado» y «esto es dulce», en donde «esto» se refiere a uno cualquiera de los dulces particulares,* es necesario *que quien pueda actuar y no*

[21] Cp. Heliodoro, *CAG*, XIX, 2, p. 140, 33-38.

esté [fácticamente] impedido, simultáneamente con esto *actúe de modo correspondiente».*

Los únicos dos comentaristas antiguos sobre el capítulo *EN* VII 5 que nos han llegado, Heliodoro y un Anónimo bizantino, quienes suelen recoger la tradición de exégesis anterior, entienden el pasaje como una clara distinción entre un silogismo teórico, que concluye en la afirmación de una proposición, y un razonamiento práctico, que concluye en una acción[22]. Entre los comentaristas contemporáneos, especialmente Kenny y Charles[23] han cuestionado esta identificación de la conclusión del silogismo con la acción *misma* y no con una proposición que enuncie la inminencia o la necesidad de la acción. Ambos ponen especial énfasis en el texto de *EN* VII citado, «es necesario que quien pueda actuar y no esté impedido» (1047 a 30-31), infiriendo que si el agente puede ser impedido, entonces la conclusión puede ser extraída de las premisas pero no ejecutada. Sin embargo, a mi modo de ver no existe posibilidad de entender el texto de ese modo: sin duda, la conclusión en el caso de la acción tiene un componente doxástico indispensable, sin el cual no hay identificación del tipo de acción que el agente tiene que realizar, pero éste forma parte precisamente de la acción voluntaria que el agente lleva a cabo de modo consciente, es decir, con *conocimiento* de lo que hace. Es esto mismo lo que hace de la acción una acción voluntaria, que se convierte en involuntaria tan pronto algo lo impida o lo fuerce en dirección contraria[24]. En consecuencia, la interpretación más probable y consistente de los textos aristotélicos sobre el silogismo práctico es la que admite que éste, a diferencia del teórico, no concluye en una proposición sino directamente en una acción, por cierto conscientemente realizada.

Visto desde esta perspectiva, el silogismo práctico coincide en términos generales con el proceso de deliberación, que Aristóteles

[22] Cp. Heliodoro, *CAG*, XIX, 2, p. 141, 24 ss.; Anónimo, *CAG*, XX, p. 421, 1 ss.
[23] Cp. Kenny, *1979*, pp. 142 ss.; Charles, *1984*, pp. 90 ss.
[24] Así también interpreta Nussbaum, *1978*, p. 204, n. 50.

discute luego de las acciones voluntarias en *EN* III 4 (véase *infra* cap. 6,IV).En efecto, las premisas de lo posible y sus intermediarias constituyen un claro ejemplo de lo que Aristóteles denomina allí *tà pròs tà télē*, esto es: lo que está en relación con los fines y conduce a ellos, sobre lo cual versa la deliberación. Como ha argumentado convincentemente Wiggins[25], no se debe entender *tà pròs tà télē* de un modo muy restringido como los «medios» distintos del fin. Se trata más bien de aquellos componentes que ya son *parte* del fin y están al alcance de nosotros. Un ejemplo construido sobre la base de los aristotélicos ayudará a entender mejor la cuestión: (1) mantenerse delgado es saludable para todo ser humano; (2) si se quiere mantener delgado, es necesario ingerir pocas grasas e hidratos y abundantes frutas y verduras; (3) soy un ser humano y deseo mantenerme saludable; (4) he aquí unas frutas, e inmediatamente como. El acto de comer frutas no es exclusivamente un medio para adelgazar, sino que es ya parte componente del régimen de vida que quiero lograr. Es evidente que también las premisas intermedias que entran como pasos entre la más general, que enuncia el bien, y la más singular, que enuncia la posibilidad, pueden dividirse entre estas dos clases, de modo que en términos generales estas dos especies de premisas que entran en el silogismo práctico corresponderían en última instancia a las dos grandes facultades psíquicas que son la fuente de toda acción: el deseo y la inteligencia. Las premisas de lo posible enuncian, en efecto, conocimientos teóricos sobre hechos empíricos conectados causalmente entre sí, normalmente bajo la forma siguiente: «si se quiere derretir cera, es necesario calentarla». Las premisas de lo bueno enuncian, en cambio, los fines más o menos específicos de nuestro deseo o necesidad, pero desde la perspectiva que brinda una regla o fin general, *sub specie boni*. La combinación de ambas provee, según Aristóteles, un esquema suficiente para (*a*) iniciar *esta* acción singular, con la misma necesidad con que las premisas constriñen la conclusión; y (*b*) para explicar la acción *A* de un determinado agente *x*, mediante una inferencia a partir de la observación de su acción. Ahora

[25] Wiggins, *1987*, pp. 217-229.

bien, es posible que Aristóteles haya comprendido la interpretación bajo (*a*) *también* como un mecanismo psicológico que causaba la acción, una teoría que hoy nos resultaría muy difícil de aceptar. En cambio, si entendemos por (*a*) la pieza de razonamiento que determina al agente a realizar la acción *A*, entonces no existe dificultad de entender (*b*) como un modelo de explicación por parte de un observador de la acción voluntaria de un agente *x* vista desde otra perspectiva.

Para concluir, la concepción que el silogismo práctico ofrece del concepto de acción no solamente es consistente con el esquema de las acciones voluntarias estudiadas al comienzo del capítulo, sino también con el espectro de aquellas realizadas luego de deliberar. El esquema explicativo provee, entonces, una idea regulativa para definir el concepto de acción misma. En efecto, como se nos ha ido haciendo más evidente a través de los análisis conceptuales y semánticos cada vez más refinados a lo largo del presente siglo, es imposible utilizar determinados términos sin hacer referencia implícita a otros términos emparentados con los primeros por reglas semánticas ineludibles. Como hemos visto a lo largo del presente capítulo, es parte del significado del término «acción» para Aristóteles el poseer una determinada especificidad que delimita, a su vez, su comienzo en el tiempo y su identificación como *una* acción. Lo que él nos propone —y yo creo que con toda razón— es que consideremos el deseo por el fin expresado en la premisa del bien, y la o las opiniones sobre los integrantes de la serie causal que conduce a ese fin, como parte fundamental del significado del término que identifica a la acción en cuestión como una única y la misma acción. De ahí que solamente cuando aislamos ambos constituyentes, estamos en condiciones de iniciar la acción como agentes y de comprender a otros cuando llevan a cabo tal acción.

Cuadro de las acciones según EN III, 1-3

(A) VOLUNTARIAS (*De grado*)	(A,1)Realizadas por sí mismas, elegidas y decididas (EN 1105a31)	
	(A,2) Realizadas por ira o por apetito sexual (EN 1111a24)	
(AB) MIXTAS (*De mal grado*)	(AB,I) Realizadas por fuerza o por necesidad	-(AB, I,1) Para evitar un mal mayor (alabanza: EN 1110a12) -(AB, I,2) Por temor a males irresistibles (perdón: EN 1110a25) -(AB, I,3) No realizables, ni siquiera bajo tormentos (reproche: EN 1110a26-27)
(BA) NO VOLUNTARIAS	(BA, II,1) Por ignorancia	-(BA, II,1) Ignorando las circunstancias, pero sin pesar (EN 1110b18)
	(BA, II,2) En estado de ignorancia	-(BA, II,2) Encolerizado, embriagado (vicio: EN 1110b25)
(B) INVOLUNTARIAS	(B, I) Por fuerza	-(B, I) Sin contribución del agente (EN 1110a3)
	(B, II) Por ignorancia	-(B, II) Ignorando las circunstancias particulares: qué, quién, con qué, etc., y con pesar (EN 1111a1)

Capítulo 5 El concepto del bien

I. *Introducción: la semántica de «bueno»*

La importancia del esclarecimiento del significado de *agathón* en la ética aristotélica difícilmente pueda ser exagerada. La *EN* se abre, expresamente, con esta declaración: «Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a *algún bien*; por eso se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden» (1094 a 1-3). Las tres *Éticas* dedican un capítulo especial a la discusión de la semántica del término, en abierta polémica con Platón y los Académicos: *EN* I 4, *EE* I 8, *MM* I 1. Como espero mostrar en el curso de éste y los próximos capítulos, una precisa comprensión del concepto semántico de «bueno/bien» que Aristóteles desarrolla es decisiva para decidir el carácter último de su ética. En efecto, si como sostienen algunos autores, Aristóteles admite un concepto del bien *reductible en última instancia a la unidad*, entonces, pese a todos los desvíos temáticos al tratar las virtudes particulares, su ética sería cabalmente *eudemonista*, dado que el logro de este fin último, la *felicidad*, subordinaría todos los demás fines intermedios, en especial las virtudes y los bienes de fortuna, a su obtención. Si, por el contrario, como otros autores, entre los que me encuentro, sostienen, Aristóteles deja *abierto el significado del bien práctico* y admite que se trata de un término *polisémico*, entonces existen de acuerdo con él *bienes en sí mismos* de distinta naturaleza no reductibles a una unidad, en especial: la felicidad, por una parte, y las virtudes, por la otra. De este modo, la *moral de la virtud* que él desarrolla en el cuerpo central de su ética, cobra una prominencia que de otro modo se le niega, al precio, sin embargo, de poner en cuestión la unidad última de la ética aristotélica.

II. *El significado de «bueno» en EE*

En un célebre artículo, Owen señaló que Aristóteles, en la época en que escribía *EE* sostenía la imposibilidad de una ciencia única del

ser y del bien, basándose en la multivocidad u homonimia de estos dos términos. Más tarde, en *EN* y *Met* IV, Aristóteles habría descubierto la posibilidad de unir sistemáticamente los diversos significados del bien y del ser por medio de la homonimia *pròs hén*, que Owen rebautizó *focal meaning*[1]. De acuerdo con ésta, las diversas significaciones, bien que genéricamente distintas, están unidas entre sí por medio de una prioridad lógica, que puede caracterizarse así: uno de los significados es lógicamente anterior a los demás, porque su definición forma una parte de la definición de los otros; si ser médico es ser *XY*, ser una pinza médica es ser una pinza de la especie usada por un hombre que es *XY*. Así, mientras en *EE* no habría existido ninguna traza de aplicación de esta prioridad al bien y al ser —con lo que estaría excluida una ciencia unitaria de ambos, y por tanto la metafísica— en *EN* se habría reconocido explícitamente esta posibilidad y se remitiría a la *Metafísica* como el lugar apropiado para examinarla.

El trabajo de Owen no trataba la significación del bien sino tangencialmente; su objetivo era distinguir entre dos etapas distintas de la concepción aristotélica de la ciencia del ser. En lo que a la ética se refiere, Owen señalaba expresamente que la falta de una prioridad lógica en la *EE* no impedía a Aristóteles establecer un orden jerárquico de los bienes, de la misma manera que en la *EN*, y que en lo fundamental ambas éticas, *EE* y *EN*, no diferían sino en detalles[2].

En un interesante artículo, Berti propuso una nueva interpretación de todo el pasaje de la *EE* en el que Owen se había apoyado, sosteniendo contra éste que en ese pasaje Aristóteles no sólo no excluía una homonimia *pròs hén* de los diversos significados del bien, sino que la aplicaba expresamente a este término[3]. La relación de medio a fin implicaría precisamente esta homonimia *pròs hén*, dado que el medio, aunque de distinto género que el fin y, por tanto, contando con una definición distinta, contiene en su definición una referencia expresa a aquél. Según Berti, es mediante este recurso que

[1] Owen, *1960*, pp. 163-190, espec. pp. 169 ss.
[2] Cp. Owen, *1960*, p. 166, n. 5.
[3] Cp. Berti, *1971*, pp. 157-184.

Aristóteles lograría la unidad entre el fin y la multiplicidad de los medios en cada caso y en cada ciencia, y *a fortiori*, la unidad entre el fin último, la telicidad (*eudaimonía*), y los otros fines, como honor, placer y fortuna.

Si tenemos en cuenta que la concepción de la unidad del bien como una unidad entre medio y fin a que arriba Berti, es en definitiva la tradicionalmente aceptada[4], lo propiamente novedoso del artículo estaría en la interpretación de esta unidad como un producto de la aplicación, por parte de Aristóteles, de la homonimia *pròs hén* a las significaciones del bien, y en especial a la significación que, *brevitatis causa*, llamaré de ahora en más «medio-fin».

A mi juicio, esta interpretación, que ha concitado la adhesión de aquellos estudiosos que conciben a la eudemonía en la ética aristotélica como un *fin inclusivo*, compuesto por todos los demás bienes, de modo tal que estos últimos serían «bienes» sólo en la medida en que contribuyeran o formaran parte de la eudemonía, es claramente errada[5]. En este capítulo, mi argumentación pretenderá demostrar que la homonimia *pròs hén* y la distinción entre «bienes elegidos por sí mismos» y «bienes elegidos en vista de otros bienes» son dos recursos distintos a los que Aristóteles apela separadamente. *A fortiori* esta comprobación, que está de acuerdo con lo afirmado en *EN*, deja *abierto* el significado del término «bien», o dicho de otro modo, muestra que Aristóteles no concibe el significado de «bueno» en todas sus instancias y aplicaciones como un significado analíticamente reductible a una unidad.

El pasaje en cuestión se abre con una declaración general:

EE I 8, 1217 b 20-25, «*Si es necesario discutir concisamente sobre las ideas, decimos (*a*) que, en primer lugar, la aserción de que exista una idea no sólo del Bien sino de cualquier otra cosa es formal y vacía, [...] (*b*) en segundo lugar, que aun cuando existan las ideas y [en consecuencia] la*

[4] Cp. Zeller, *PhG*, II 2, pp. 609-10, especialmente n. 1.
[5] Cp. Keyt, *1988*, pp. 382-383; La Croce, *1988*, pp. 76-78; Roche, *1988*, pp. 189-191. *Contra*, Heinaman, *1988*, pp. 50-52.

idea del Bien. [ésta] no sería útil con respecto a la vida correcta ni con respecto a las acciones correctas».

La serie de argumentos comienza por aquél que, de entre todos, tiene la mayor extensión, pues es válido para los términos más universales «bien», «ser», a los que podríamos añadir «uno». El argumento corresponde a lo anunciado en (*a*) y está destinado a probar que no puede haber una *idea* de estos universales[6].

EE I 8, 1217 b 26-35, *«En efecto, el «bien» se dice de múltiples maneras de igual modo que el «ser». Como en otro lugar se ha dividido, el ser significa la quididad, la cualidad, la cantidad, el tiempo y además de estas [significaciones] el ser movido y el mover. También el bien está en cada uno de estos casos [= categorías]: en la substancia, el intelecto y Dios; en la cualidad, lo justo; en la cantidad, lo medido; en el tiempo, la oportunidad, y con respecto al movimiento, el que enseña y el que aprende. De modo que ni el ser ni el bien son* algo uno *con respecto a dichas categorías, ni existe una* única ciencia *ni del ser ni del bien».*

En un artículo a propósito del pasaje paralelo de la *EN*, Kosman propuso una interpretación divergente de la tradicional[7]. Según Kosman, de la misma manera que, de acuerdo con Aristóteles, se puede predicar «ser» sin mencionarlo, por ejemplo: *hygiaínei = ésti hygiaínōn*, (i.e. «sana» = «es en proceso de sanar»), así también se puede predicar «bien» o «bueno» sin utilizar la frase «es bueno o un bien». Los ejemplos dados en el pasaje citado, el intelecto, Dios, lo justo, serían, por tanto, ejemplos de *predicados*, no de sujetos de

[6] Con Dirlmeier, *EE*, pp. 14-15, y a diferencia de Berti, surge para mí del contexto que (*a*) anuncia la serie de argumentos contra la existencia de las ideas en general y de la idea del Bien como caso individual, que van de 1217 b 25 hasta 1218 a 32, y (*b*) la objeción más específica de que la idea del Bien, exista o no, no es relevante para la política, argumento que abarca las líneas 1218 a 33-37. Como se verá en lo que sigue, la correcta ubicación del pasaje clave para la homonimia, 1217 b 26-1218 a 1, dentro de la argumentación es importante para su interpretación.
[7] Kosman, *1968*, pp. 171-174.

aquellas proposiciones en las que se predicaría que cada uno de ellos es un bien en una categoría distinta.

Esta interpretación, que Berti también adopta[8], choca contra dos obstáculos que me parecen insalvables. En primer lugar, la interpretación del paralelismo entre «ser» y «bien» propuesta por Kosman es, al menos, problemática para el «ser» y enteramente falsa para el «bien». En efecto, el pasaje citado por Kosman en apoyo de su interpretación, *Met* V 7, 1017 a 27-30, es sumamente equívoco. Como señala Ross en su comentario[9], Aristóteles, como le suele suceder, oscurece con su ejemplo el significado principal de lo que ha afirmado de modo general. En el párrafo que precede al ejemplo en cuestión, Aristóteles ha establecido una distinción entre el ser accidental y el ser esencial y ha distinguido dentro de este último las distintas categorías como otras tantas formas de predicación esencial. Esta división entre ser accidental y ser esencial corresponde a dos usos posibles del «es» copulativo: (*i*) «el hombre *es* músico» (accidental); (*ii*) «el hombre *es* un animal» (esencial). Curiosamente Aristóteles ilustra el uso esencial del «es» copulativo, es decir, el uso del ser según las categorías, por medio de ejemplos que son, en realidad, accidentales: «el hombre es[tá] sanando, caminando, cortando». De acuerdo con la interpretación de Kosman, Aristóteles afirmaría que se puede predicar «ser» sin mencionarlo, esto es, que cualquier predicado verbal posible estaría predicando el ser. Pero éste es precisamente el punto que Aristóteles con su ejemplo no pretende subrayar, sino, tal como ha sido interpretado tradicionalmente por los comentaristas de la *Met*, que el «es» adquiere la significación del predicado conectado por él con el sujeto[10] y que, como estos predicados están subsumidos a su vez en diez géneros posibles (las categorías), el «es»

[8] Cp. Berti, *1971*, p. 161, n. 14.

[9] *Met* I, pp. 307-308.

[10] Cp. Bonitz, *AM*, p. 241 «...quasi ipsa copula adsciscat praedicatorum, quibus adhibetur, vim et discrimina, totidem modis *tò einai* enunciari dicit, quot sint summa praedicatorum genera». Ross, *Met.* I, p. 307: «But these propositions serve as well as essential propositions would illustrate the point he is at the moment making - that «is» takes its colour from the terms it connects».

copulativo en sentido no accidental sino propio tiene diez significaciones posibles, según la categoría a que pertenezcan sujeto y predicado en la predicación esencial[11]. Digamos de paso que la adopción de la interpretación de Kosman sería fatal para cualquier aplicación del *focal meaning* u homonimia *pròs hén* entre las distintas significaciones del ser, pues éstas serían no diez sino infinitas, dado que todo predicado verbal exhibiría una significación del ser propia, y los predicados verbales como tales no parecen directamente susceptibles de reducción a un número limitado de categorías.

En caso del «bien», que para Aristóteles no tiene ninguna significación verbal —cosa que Kosman parece no tener en cuenta, sin duda porque tras su comprensión de *agathón* como predicado general está la noción de propiedad *F(a)* del moderno cálculo de funciones—, se trata de un predicado nominal en sentido estricto. Ahora bien: para Aristóteles el «bien», a diferencia de los otros trascendentalia, tiene la particularidad de ser exclusivamente una cualidad, esto es, un *poión* o *qualis* en el sentido general de una «propiedad»[12]. Esta «cualidad» o «diferencia», como también la llama junto a los otros predicados de valor, tiene la particularidad de ser predicada, en sentido propio, únicamente de otras propiedades o cualidades en general, como la disposición, la actividad o acción (*prâxis*) y la obra resultante de ésta, de esta última, obviamente, por mediación de la actividad que la produce o realiza. «Bueno», por tanto, se predica de «hombre» accidentalmente; lo que en realidad, esto es, en sentido propio, recibe la predicación no es el hombre sino su actividad o disposición. Todos los ejemplos dados tanto en el pasaje citado de la *EE* como en el de la *EN* (el intelecto y Dios, lo justo, lo medido, etc.) cuadran, salvo el de la substancia, con esta caracterización general. En el caso del intelecto y Dios, que parece oponerse a nuestra interpretación, la dificultad se salva, si se piensa que Aristóteles por medio de la endíadis (el intelecto y Dios) se está refiriendo al espíritu divino, que es pura actividad[13]. Lo que debió

[11] Véase además el tratamiento clásico del asunto en Brentano, *1862*, pp. 72 ss.
[12] Cp. *Top* I 15, 107 a 7; IV 1, 120 b 36-121 a 3 y 124 b 19-22; VI 6, 144 a 9-19; *EN* I 12, 1101 b 12-18. Véase también Düring, *1968a*, pp. 202-229, espec. p. 210 y 218 n. 62.
[13] Cp. *Met* XII 7, 1072 b 26-28.

de haber extraviado a Kosman en su interpretación, es el hecho de que tanto en la *EE* como en la *EN* Aristóteles remita de un modo elíptico y sólo como lo denotado por el predicado primario de valor (i.e. lo justo) al verdadero sujeto (i.e. la disposición del alma). Pero su pensamiento aparece claro en el pasaje paralelo de *Top*, donde establece en general el *tópos* refutativo aquí empleado:

> Top, I 15, 107 a 3-13, *«Observar también los géneros de las predicaciones que caen bajo el nombre, si son los mismos en todos los casos. Pues, si no son los mismos, es evidente que el término en cuestión es un homónimo. Como por ejemplo, el bien designa en la comida lo que produce placer, en la medicina lo que produce salud, aplicado al alma, se refiere a la cualidad de ésta como prudente, valiente o justa, y de la misma manera cuando se aplica al hombre. A veces, se refiere al tiempo, como [en la proposición]: lo ocurrido en el momento oportuno es bueno —se dice, en efecto, de lo ocurrido en el momento oportuno que es un bien—. Frecuentemente designa una cantidad, como cuando se aplica a lo medido. Se dice, en efecto, también de lo medido que es bueno. De modo que el bien es un homónimo».*

La homonimia del término «bien» reside por tanto en que el mismo se puede predicar en sentido propio de sujetos que pertenecen tanto a géneros como a categorías distintas, no accidental sino esencialmente. Por ello es que Aristóteles habla de homonimia, que es claramente como lo indica sin ninguna duda su definición en las *Categorías*, una relación entre un nombre y varias cosas de distinto orden designadas por él[14]. La conclusión de Kosman de que la ambigüedad del «bien» aparece no en el hecho de que muchas cosas de distinto orden puedan ser llamadas «buenas», sino en el hecho de que predicados de tipo radicalmente distinto sean maneras encubiertas de predicar el bien en sentidos radicalmente diferentes, no es, en absoluto, la que Aristóteles mismo extrae y pretende fundamentar en los pasajes en cuestión.

[14] Cp. *Cat* 1 a 1-6, y al respecto, Ackrill, *Cat.*, pp. 71-72, y Guariglia, *1981*, pp. 1-20.

Nuestra afirmación se confirma, si tenemos en cuenta lo dicho al comienzo del examen de estos pasajes, a saber: que los mismos, el de la *EE* y el de la *EN*, están dirigidos a refutar la existencia de una idea del bien. Berti señala correctamente que la refutación reside en demostrar que la idea del bien no puede basarse en la unidad del bien y que esta unidad del bien, como fundamento de la existencia de la idea, se desprende como condición necesaria de los argumentos destinados a probar la existencia de una idea, en especial del argumento de que la idea es un predicado único aplicable a muchas cosas. Aristóteles se opondría a los Académicos demostrando que el argumento utilizado por ellos para probar la existencia de las ideas no puede probar la existencia de la idea del bien[15]. Pero es el caso que con la interpretación que hace Kosman del pasaje, y que Berti adopta, Aristóteles estaría haciendo precisamente lo contrario, esto es: refutando al adversario no a partir de su propia base, sino como consecuencia de argumentos que no son los propios. La prueba en cuestión de la existencia de la idea, tal como surge de los pasajes de la *Met* y de *De ideis* en los que se la menciona, consiste en señalar que las cosas homónimas (en el sentido platónico del término) con la idea de ellas, esto es, las que reciben un mismo nombre entre sí y la idea designada también por ese mismo nombre, tienen precisamente un mismo nombre, porque son copias de la idea y porque sobre este hecho de ser copia de una misma idea se basa la ide[illegible] de la predicación que reciben[16]. De modo general el argumento ha sido clara y concisamente expuesto por Vlastos así: «Si la instancia de *F* es una copia de la *Fiidad* (forma o idea) y se asemeja a la *Fiidad* en relación a ser *F*, entonces la *Fiidad* es *F*»[17]. A diferencia de la significación que primero Speusippos y luego Aristóteles dieron a la homonimia —un

[15] Cp. Berti, *1971*, pp. 161-162.
[16] Cp. *Met* I 6, 987 b 9 - 10; 9, 990 b 7 - 9; sobre estos pasajes véase, además del comentario de Ross a los mismos, Gaiser, *1963*, pp. 368 - 369 n. 110 y la bibliografía allí citada. El argumento está más claramente expuesto en *De ideis*, fr. 3 Ross (= Alex., *In Metaph.* 82, 11 - 18) = fr. 118,3 Gigon y ha sido objeto de un agudo análisis por Owen, *1965*, pp. 283 ss., espec. pp. 296 - 297.
[17] Vlastos, *1965*, pp. 231 ss, espec. p. 248.

mismo nombre para dos cosas distintas—, el uso platónico del término indica que para Platón los individuos y la idea reciben el mismo predicado, los primeros de modo deficiente y la segunda de modo pleno. Esto implica, sin embargo, que todos los individuos denotados por la misma idea deben ser homogéneos entre sí. *A fortiori*, esta homogeneidad de los individuos con respecto al carácter-*F* (la *Fidad*) es, en definitiva la garantía de la existencia de una idea *F*. El quid del argumento aristotélico contra la idea del bien aparece ahora con claridad: los individuos denotados por el término «bien» son heterogéneos, esto es: reciben el carácter- «bondad» de un modo no-equivalente entre sí, de modo que no se puede fundar sobre la unidad de los denotados la unidad de la idea que los denota: «el bien no es algo *uno* con respecto a dichas categorías» (*EE* 1217 b 35).

Una importante consecuencia se sigue de esta interpretación: la misma no se basa más que en la relación entre denotación de un término y objetos denotados, mientras que la intensión del término, es decir, el significado propio del bien en nuestro caso, no está involucrado en absoluto en la prueba, contrariamente a lo sostenido por Kosman y Berti. Cuál sea éste, no es respondido en esos pasajes, y es, por tanto, inútil buscar en ellos una respuesta a ello, explícita o implícita.

Tanto de la crítica que hemos expuesto, como de la que continúa a la misma, a saber: que ni siquiera dentro de una misma categoría existe una única ciencia del bien, sino que cada ciencia estudia (y persigue) un bien que le es propio, (*EE*, 1217 b 36-1218 a 1), Berti extrae como conclusión lo que, a mi modo de ver, es la interpretación más acertada de la relación entre la significación del bien, por una parte, y las categorías, por otra. El punto de partida de ésta, es la concepción aristotélica del bien como *praktón*, i.e., como fin de una acción. Los bienes, que son el objeto de diversas acciones, se distinguen según los fines a que éstas están orientadas, pertenezcan o no a la misma categoría[18]. Para Aristóteles la significación básica del bien, de la que se debe partir, es la de fin y de ella derivan, consecuentemente, las otras. De qué manera se lleva a cabo esta derivación no está, empero, claramente establecido en ninguna parte de su obra.

[18] Berti, *1971*, p. 166.

Berti se ha esforzado por aplicar a la significación del bien como «medio-fin» la prioridad lógica o *focal meaning*, a fin de establecer un significado no unívoco, pero sí primario, en función del cual se puedan definir todos los demás. Mediante este procedimiento, Berti reduce el significado de los medios *qua* bienes al del fin *qua* bien por medio de un análisis lógico que presupone la deductibilidad de la definición del medio de la del fin. Como ha señalado Robinson[19], la base de la prioridad lógica es la prioridad de la definición, y el primer bien debe llenar, por tanto, el status de ser el primero lógicamente. Pero en ese caso, los demás fines, *qua* bienes, necesariamente son tales únicamente en virtud de ser medios de un único fin, de modo que sus definiciones en tanto bienes deben depender del carácter común a todos ellos, que es el primer bien. Berti llega así a la misma posición a la que, unos treinta y cinco años antes, había llegado Prichard en su análisis de la significación del bien en la *EN*[20]. Ahora bien, como probó J.L. Austin con respecto a Prichard y ahora Robinson con respecto a Berti, al menos, en este último caso, en lo que se refiere a la *EN* —y a mi modo de ver, la conclusión es también válida para la *EE* como espero probar—, ambos fracasan en su intento de forzar a Aristóteles a privilegiar un significado como el primero y constante, del cual se puedan deducir por medio de una definición todos los demás[21]. En efecto, si este significado primario fuera el de la eudemonía, quedaría excluida la posibilidad de perseguir otras cosas —el honor, el placer y la virtud— como fines en sí mismos, independientemente de la eudemonía. Tanto Austin como Robinson señalan, en efecto, que Aristóteles en la *EN* afirma, fuera de toda duda, que tales otras cosas son un fin por sí mismas y que son un bien. La eudemonía, por tanto, no es ni el primero ni el único bien del cual derivan todos los demás en

[19] *1971*, pp. 185-193, espec. pp. 189-191.
[20] *1968*, pp. 241-260, espec. p. 252 «Nevertheless [...] we have to admit that he [Arist.] in fact holds that in desiring and pursuing certain things for their own sakes we are desiring and pursuing them in respect of their having a certain character, viz. whatever it be to which he refers by the term *agathón*».
[21] Cp. Austin, *1968*, pp. 261-296, espec. pp. 283-296; Robinson, *1971*, pp. 191-192.

tanto bienes, sino sólo el más perfecto, esto es, el más final de todos los bienes, sin excluir empero a estos otros como fines en sí mismos, lo que supone que su definicion en tanto bienes (*EN* 1096 b 24-25) es independiente del bien último. Esta conclusión firmemente establecida para la *EN*[22], es, como he señalado, extensible a la *EE*, al menos en lo que se refiere a la virtud.

El pasaje donde esta independencia de la virtud con respecto a la eudemonía surge con claridad es, paradójicamente, aquél en el que Aristóteles intenta demostrar que la eudemonía es la vida según la virtud.

> EE II 1, 1219 a 25-35, *«Sea la obra del alma el producir la vida y sea ésta actividad y vigilia —el sueño, en efecto, es inactividad y descanso—. Por tanto, puesto que la obra del alma y la de su virtud es necesariamente una y la misma, esta obra de la virtud es la vida honesta. En consecuencia, ésta es el bien perfecto, lo que, por otra parte, era la felicidad. Esta conclusión es evidente a partir de nuestros supuestos: (1a) la felicidad es el mejor de los bienes; (1b) los fines residentes en el alma son también los mejores de todos los bienes; y (1b.1) los fines en el alma son o disposiciones o actividades; y luego, puesto que (1b.2) es mejor la actividad que el estado; y (1b.3) la mejor actividad de todas es la actualización de la mejor disposición de todas; y (1b.4) la virtud es la mejor disposición de todas; se sigue entonces que (1b.5) la actividad de la virtud es el mejor de los bienes del alma. Pero, por otra parte, también (1a) la felicidad era el mejor de los bienes. En consecuencia: (2) la felicidad es la actividad del alma virtuosa»*[23].

El quid de toda la demostración reside en el hecho de que lo denotado por el término *agathón* en (1a), la *eudaimonía*, es independiente de lo denotado por el mismo término en (1b.1-5), la *aretē*. A la conclusión (2) se llega, en efecto, por la razón, no expresada pero implícita, de que el mejor de todos los bienes sólo puede ser uno y, si

[22] Así tambien lo juzga Heinaman, *1988*, pp. 51-52.
[23] Sobre la interpretación del pasaje en general y sobre su importancia para la teoría ética de la *EE*, véase el comentario de Dirmeier, *EE*, pp. 217-218 y 225-226.

tanto la felicidad como la vida según la virtud caen sistemáticamente bajo esa denotación, entonces felicidad = vida virtuosa. Ahora bien, la conclusión (2) no es analítica sino sintética, esto es: que la virtud es un bien no es ni derivable ni reductible a la felicidad, sea por definición o por prioridad lógica. Los pasos (1b.1-5) están, en efecto, destinados a resumir toda la discusión de la significación de la *aretē* como calidad y bondad de la ejecución sea de una obra o de una acción[24]. (1b.5) Afirma, expresamente, que la virtud como excelencia en la ejecución de una acción es un fin por sí mismo y que es el más final de los bienes del alma, y la demostración que antecede, destinada a probar que la virtud es un fin por sí mismo, es totalmente independiente de la felicidad, sea como fin último o como primer bien.

Con este resultado concuerda, por lo demás, la convicción, hoy casi generalizada entre los estudiosos, de que tanto en la *EN* como en la *EE* Aristóteles fundamenta la acción virtuosa como un fin en sí misma, *hoti kalón* o *kaloû héneka*, esto es: como el cumplimiento de un acto noble, independientemente de toda otra finalidad ulterior[25].

Como consecuencia de la discusión que antecede, parece inevitable la conclusión de que el bien es en Aristóteles un término multívoco u homónimo. En lo que sigue habremos de formular algunas restricciones a esta conclusión y de sugerir una interpretación alternativa del significado básico del bien como un significado *abierto*.

La significación del bien como fin, indudablemente la fundamental para Aristóteles, no acepta, como hemos visto, una aplicación de la prioridad lógica como la propuesta por Berti y, posteriormente, por quienes sostienen una interpretación inclusivista de la eudemonía. La unidad del bien como «medio-fin» no es equivalente a la unidad analítica (*focal meaning*) que reúne un grupo de términos en torno a un núcleo común y primario, el que reaparecería en las definiciones de todos los demás. ¿Pero es, realmente, la prioridad lógica la única relación conceptual posible entre las distintas denotaciones de un mismo término? Dicho de otra manera: ¿admite Aristóteles como

[24] Véase más abajo, cap. 6.

[25] Cp. Allan, *1971*, pp. 63-71, espec. p. 68 ss, y más abajo, cap. 6, secciones *v-vi*.

unidad de un término y sus denotados únicamente la unidad analítica? La respuesta a esta preguntas es, a mi entender, negativa. Para demostrarlo recurriremos a un paralelo con un término sumamente importante en los escritos físicos del filósofo, «elemento» (*stoicheîon*).

La definición de elemento es la siguiente: «se dice «elemento» aquello primero, inmanente a la cosa, a partir de lo que ésta se compone...»[26]. Esta definición es estrictamente funcional; identifica, en definitiva, el momento de un proceso, constitutivo del proceso mismo. Los individuos concretos que pueden cumplir esa función, varían en cada caso de acuerdo con el proceso que ocurra. La distinción entre el significado de la propiedad «ser-elemento-de» y de los individuos concretos que pueden poseer esa propiedad, esto es: la distinción entre la connotación del término «elemento» y sus denotados, aparece claramente establecida por Aristóteles en el siguiente pasaje:

> Met X 1, 105b 7-14. *«[Se debe distinguir la noción de un nombre de aquellas cosas a las que el nombre se aplica] [...] como en el caso de «elemento» y «causa», si alguien debe definir aquellas cosas a las que se les aplica esa denominación, por un lado, y dar, por otro, la definición del nombre. En efecto, de una cierta manera el fuego es elemento igualmente y de por sí es también elemento el ápeiron o algún otro similar y de una cierta manera no lo es. Pues no es lo mismo «ser fuego» y «ser elemento». El fuego, en tanto cosa determinada y de una naturaleza específica, es elemento, pero el nombre «elemento» designa lo siguiente: que al fuego [x] le ocurre conjuntamente [con su naturaleza específica] el hecho de que existe algo [y] que se ha engendrado de él [de x] de un modo inmediato, y de que el primero [x] es inmanente al segundo [y]. De la misma manera se puede distinguir con respecto a «causa»».*

Es evidente que para Aristóteles la significación o connotación de un nombre puede ser relativamente la misma, aun cuando los

[26] *Met* V 3, 1014 a 26; para la significación de *stoicheîon* en Aristóteles remito a Guariglia, *1964-1965*, pp. 90-96 y a la bibliografía allí citada.

objetos denotados por ese mismo nombre sean múltiples y genéricamente distintos entre sí. La connotación de «elemento» es, relativamente, la misma; los objetos denotados por el término en sentido propio pueden ser, en cambio, tan diversos como: aire, fuego, agua y tierra; o también, lo húmedo, lo seco, lo frío y lo cálido.

Wieland, inspirándose en Kant, ha designado términos tales como «elemento», «causa» y «principio» «conceptos reflexivos» (*Reflexionsbegriffe*), porque los mismos no tienen un contenido concreto determinado, sino que ayudan a establecer conceptos con contenidos concretos[27]. Si tomamos la definición más general del significado del bien tal como Aristóteles la da en *Reth* I 6, 1362 a 21 ss.: «sea [la significación de] «bien» lo que es elegible por sí mismo y en vista de sí mismo, y aquello en vista de lo cual elegimos otra cosa...», el paralelismo con la definición de *stoicheîon*, hasta en los detalles lingüísticos (la función que los define está en ambos casos expresada por un pronombre relativo neutro y una preposición), es evidente. «Bien/bueno» es también uno de estos conceptos reflexivos, de la misma clase que «elemento», «causa» y «principio», sin los cuales sería imposible pensar determinadas relaciones que le son propias, justamente, al pensamiento mismo. El bien, en tanto punto final a que tiende un proceso de cambio en general, cualquiera que éste sea, es, en efecto, un concepto funcional de la filosofía aristotélica, que permite en cada caso —en cada proceso— identificar el concepto de contenido concreto que cumple esta función. Pero en el ámbito de la *prâxis* y de la *poíēsis* (producción) es no sólo, en tanto causa final, un principio general inmanente a toda acción, sino también un principio gnoseológico último: es lo que da inteligibilidad a toda acción y a lo que cae bajo ella como medio. La unidad entre la significación del bien, en tanto concepto reflexivo, por un lado, y sus denotados, por otro, en el juicio «x es un bien» no es analítica sino sintética. El término «bien» atribuye una determinada función, que es única e indispensable en toda acción o producción, a un determinado objeto (sea éste un producto o

[27] Cp. Wieland, *1970*, pp. 202-203.

un acto), estableciendo entre él y la acción que a él conduce una relación conceptual, que es en realidad la relación inversa de la causación eficiente o real que lleva a producir o realizar ese objeto. Desde este punto de vista se hace evidente el que los objetos de que se puede predicar el bien en sentido propio, a semejanza de los elementos, sean varios, sin que ninguno de ellos sea el primero del cual se deriven los demás y sin que el bien deba cambiar de significación: virtud, placer y felicidad son bienes y fines en sí mismos, con total independencia unos de otros.

Esto no invalida el hecho de que Aristóteles concibiera todos los objetos pasibles de ser fines como formando una jerarquía natural que desembocaba, por eliminación de los menos perfectos, en la eudemonía como fin último entre los practicables por el hombre. Para ello Aristóteles introdujo el criterio que más arriba señalamos como básico de la virtud, i.e., el de los grados de perfectibilidad, unido al de la mayor o menor universalidad del objeto señalado como fin. Por qué estos objetos, los que están en la punta de la pirámide -por ejemplo las acciones en vista de lo noble (virtudes) o los bienes del espíritu- son aquellos elegibles por sí mismos, o dicho de otra manera, en razón de qué justamente estos objetos reciben el predicado «bien último» o «fin por sí mismo», es algo que Aristóteles no explica, sino que da por sentado. Ambas éticas, en efecto, parten de una escala presupuesta de bienes como algo fácticamente dado, más allá de lo cual no se puede ir (ver sección IV)[28]. De hecho el fundamento racional del juicio moral que atribuye la dignidad de ser un fin en sí mismo a determinadas acciones excluyendo otras, seguirá, a mi juicio, siendo un enigma dentro del marco de la ética aristotélica, que sólo se resolverá plenamente dentro de la moderna ética cognitiva postkantiana. Aristóteles, sin embargo, se acercó, como veremos en el capítulo sobre la «sabiduría práctica» (*EN* VI, pero se trata de uno de los libros comunes con la *EE*) hasta casi coincidir con esta solución. Curiosamente, para toda una moderna corriente de filósofos morales, la transparencia

[28] Se trata, sin duda, de jerarquías entre bienes implícitas en el lenguaje y en la cosmovisión griega, cp. Monan, *1968*, pp. 96 ss.

que adquirió el término «bueno» como expresión de una voluntad racional común, lo volvieron «abstracto» y «carente de contenido». El retorno a una ética neoaristotélica que preconizan, se basa, empero, en una reducción de la concepción aristotélica al mero hábito cultural, vaciándola de la fuerte impronta racional que, a mi juicio, constituye una de sus características sobresalientes.

III *El significado de «bueno» en EN*

La discusión del significado del bien en la *EN* comienza de la misma manera que en la *EE*: «Digamos, retomando lo anterior, cuál es el bien que nosotros afirmamos que persigue la política y cuál es el más alto de todos los bienes prácticos, ya que todo conocimiento y toda elección están dirigidos hacia un bien» (*EN* I 2, 1095 a 14 ss.). La respuesta que Aristóteles da inmediatamente se puede sistematizar de la siguiente manera:

(*i*) todos están de acuerdo en que la felicidad es el más alto bien;

(*ii*) todos están de acuerdo en que la felicidad es equivalente en significación a lo que llamaríamos «vivir bien» o «estar bien»;

(*iii*) todos, en cambio, difieren en lo que esto último significa.

La conclusión de (*i*)(*iii*) es, a mi modo de ver, evidente: ya que no es posible diferir básicamente sobre lo que significa «vivir» o «estar» en sentido de «pasar», la diferencia reside en el calificativo que ambos reciben: «bien». De ahí que, aunque haya consenso en la afirmación, «la felicidad es el sumo bien», hay un gran disenso en lo que significa «felicidad», porque hay un gran disenso en lo que significa «bien»/»bueno/a». De ahí la importancia que la discusión del significado del término tiene para toda la filosofía práctica de Aristóteles. Adviértase que no se trata de fijar un *significado* único, sino de delimitar un significado apropiado para esta indagación. En esto es en lo que Aristóteles choca con Platón y los Académicos, y veremos de inmediato porqué.

Aristóteles comienza su examen de lo que es el «bien» mediante un análisis de la manera corriente de referirse a los «bienes».

EN 1095 a 22-27: *«unos llaman el «sumo bien» a algo evidente y obvio, como el placer o la riqueza o la honra, otros a otra cosa y muchas veces una misma persona algo distinto. [de acuerdo con la ocasión]: en efecto, cuando está enfermo, piensa que es la salud, cuando está pobre, que es la riqueza. [...] Algunos otros creen que el sumo bien es algo que está al lado y por encima de estos múltiples bienes, algo que es en sí mismo y que es la causa de que todos los demás sean un bien».*

Si la primera parte del pasaje es clara. la segunda es en principio críptica y, realmente, está lejos de ser evidente. Los comentaristas desde la Antigüedad han indicado que se trata de una referencia a Platón y los Académicos, referencia que será retomada en el capítulo 4, que luego analizaremos. Indiquemos aquí, brevemente, la interpretación de la teoría general de las Ideas de Platón que el pasaje supone y su aplicación al caso específico del bien. La primera interpretación se sigue de los argumentos sobre las pruebas de la existencia de las Ideas que el mismo Aristóteles había recopilado en su obra perdida, *De ideis*, de donde los extrajo Alejandro de Afrodisia. El argumento es simplemente denominado «lo uno sobre la multiplicidad» y consiste en señalar que las cosas homónimas, esto es, las cosas que reciben un mismo nombre entre sí y la Idea designada también por ese mismo nombre —la «homonimia» de acuerdo con Platón y a diferencia de Aristóteles era *entre* las cosas y la Idea— tienen un *mismo* nombre precisamente porque las cosas son *copias* de la Idea y porque sobre este hecho de ser copia de una misma Idea se basa la identidad de la predicación (véase la exposición del argumento dada por Vlastos en la sección II de este capítulo). El uso platónico del término «homonimia» indica que para Platón los *individuos* y la *Idea* reciben el *mismo* predicado, los primeros de modo deficiente y la segunda de modo pleno. Esto implica que todos los individuos denotados por la misma Idea son *homogéneos* entre sí. *A fortiori*, esta homogeneidad entre los individuos *F* y la *Fiidad* es la garantía de que exista una *Idea F*, que es, como dice Aristóteles, la *causa* de que los individuos sean *F*.

De acuerdo con esta interpretación, Platón entendería el significado de «bueno/bien» de la siguiente manera: existe una Idea del

Bien, que es la *causa* de que otras instancias (el placer, la fortuna, la salud, etc.) sean bienes, es decir que de ellos se predique que «son un bien», de modo tal que tanto la Idea-Bien como las instancias-Bien constituyen un género.

La refutación de Aristóteles en la *EN* seguirá los lineamientos trazados en *EE* I 8, que ya hemos visto, y se concentrará en (a) la refutación de las Ideas en general, aun cuando aquí Aristóteles polemice exclusivamente contra la existencia de la Idea del Bien, y (b) en demostrar que, aunque ésta existiera, no sería de utilidad ni de aplicación en las acciones. En *EN* I 4 Aristóteles desarrolla varios argumentos, que se pueden agrupar en tres objeciones centrales: (*i*) la de lo anterior y posterior, (*ii*) la de la homonimia, y (*iii*) la de lo que es por sí mismo y lo que es a través de otro.

(*i*) El desarrollo de este argumento sigue los siguientes pasos:

1. Quienes sostienen que existen las Ideas, no admiten que haya una misma Idea de aquello que es, ontológicamente, primero y de lo que es derivado.

2. Quienes sostienen la existencia de las Ideas, admiten que hay dos grandes categorías de ellas: las que existen por sí mismas y las que existen sólo con relación a otra cosa. Ejemplos de la primera serían: hombre, caballo, piedra, etc.; ejemplos de la segunda, mayor (que), hermano (de), amo (de), etc. (Cp. Platón, *Sof* 255c-d; Xenócrates, Fr. 12 Heinze).

3. Pero el «bien» se predica tanto en la categoría de lo que es por sí mismo (hombre), como en la cualidad o en la relación (amo).

Conclusión: Por lo tanto, no habrá una Idea común a todas estas categorías (a la sustancia, a la cualidad y a la relación) (*EN* 1096 a 2123).

Es evidente que de 1-3 no se sigue de modo directo la conclusión, sino que falta una última premisa, que es necesario suplir. Esta premisa es, en realidad, una regla como la siguiente:

4. Si predico «bueno/a» de x y si predico «bueno/a» de y, x e y deberán tener el *mismo* status ontológico. Ahora bien, si x es una substancia e y una relación (x = «espíritu»; y = «útil»), estas dos instancias no tienen el mismo status ontológico, porque la relación es como un accidente que le sobreviene a la substancia y no puede existir sin ésta.

La importancia de la regla 4 reside en el hecho de que el argumento requiere, explícitamente, que las proposiciones que se comparan tengan la siguiente forma: (a) «El *espíritu* es bueno»; (b) «Lo *útil* es bueno»; (c) «Lo *justo* es bueno», en las que indiscutiblemente «bueno» es el *predicado*. El supuesto que Aristóteles deja implícito es el siguiente: si el predicado se predica de modo esencial del sujeto (lo que necesariamente debe ser así por ser *x* e *y* «bienes» por hipótesis), entonces *ambos* tienen que pertenecer a la misma categoría.

Existe una razón por la cual este supuesto que nosotros hemos hecho explícito en el presente argumento, cobra una especial importancia en el siguiente (*u*): el hecho de que tanto Kosman[29] como Ackrill[30] insistan en que suponer un principio como ese —como ocurre en los comentarios de Joachim y Dirlmeier— es introducir un supuesto no autorizado por el texto. Pero veamos cómo formula Aristóteles el debatido argumento (*u*).

> EN 1096 a 23-29, *«Puesto que el «bien» se dice de tantas maneras como el «ser» pues se dice en la* quididad, *como Dios y el intelecto, en la cualidad, como las virtudes, en la cantidad, como lo medido, en la relación, como lo útil, en el tiempo, como lo oportuno, en el lugar, como la residencia adecuada, y en las otras de modo semejante, es evidente que no habrá un género único, común a todos, pues [si lo hubiera], no se predicaría en todas las categorías sino en una sola».*

Tanto en el pasaje paralelo, *EE* I 8, como en éste, el griego permite construir en cada caso las proposiciones de los ejemplos de dos modos posibles:

(*u*.1) «Dios, el espíritu es...»
«Las virtudes son...»
«Lo medido es...»
«Lo útil es...»
«Lo oportuno es...»

[29] Kosman, *1971*, pp. 172-3.
[30] *1977*, pp. 19-21.

(*u*.2) «...es Dios»
«...son las virtudes»
«...es lo medido»
«...es lo útil»
«...es lo oportuno».

Kosman, Ackrill y Berti se han inclinado por (*u*.2) contra (*u*.1) que era la interpretación tradicional. Mis razones para sostener que (*u*.1) es la correcta pueden resumirse así: (a) en el argumento anterior (*i*), la forma de la proposición requerida es la expuesta en (*u*.1), sin lo cual es imposible llegar a una conclusión lógicamente constringente; (b) el pasaje paralelo de *Top* I 15, citado en la sección anterior, construye *explícitamente* la proposición como en el esquema (*u*.1); (c) todo el argumento de Aristóteles gira en torno a su noción de *homōnymon*, que es un único *nombre* que tiene *distintas significaciones*, por lo cual, «se dice de muchas maneras»[31]. En resumen, lo que Aristóteles afirma es que, si un predicado es un *homōnymon*, tiene significaciones distintas y puede predicarse no accidental sino esencialmente de sujetos que pertenecen a géneros supremos o categorías distintas; dado que «bueno» se comporta de esta manera, «bueno» tiene significados categorialmente distintos, imposibles de reducir a un único género. Y es esto todo lo que Aristóteles necesita para refutar la existencia de una Idea del Bien o de un género único del bien, pues, si éste fuera el caso, todas las instancias que caen bajo su extensión, deben pertenecer a una misma categoría, es decir, a uno solo de los diez géneros en que se agrupan todos los significados posibles de los términos del lenguaje con sentido. Con ello y sin tener necesidad de apelar a lo que es la connotación de «bueno/a», Aristóteles refuta no solamente la existencia de la Idea del Bien, sino todo otro intento de reducir el significado del término a un único denominador. Pues lo que con esto queda demostrado, es que el término central de la ética, «bueno», es un término *sistemáticamente* equívoco.

[31] Para la significación de *homōnyma* en Aristóteles, remito a Guariglia, *1981*, especialmente pp. 18-20.

El último argumento que vamos a considerar, *EN* 1096 b 8-25, es, también, bastante elaborado. Aquí bastará con dar un resumen del mismo.

(*m*) Hay dos clases de bienes, (1) los que se buscan por sí mismos, y (2) los que se buscan como medios para llegar a los primeros. Dejando de lado los segundos, veamos si los primeros son denominados «bienes» según una sola idea. Si observamos aquellos bienes que son buscados por sí mismos, como el pensamiento, la vista, ciertos placeres y honores, etc., comprobamos que éstos no pueden ser bienes por pertenecer a una sola idea y a causa de ella. En efecto, si así fuera, es evidente que todos deberían tener la misma *definición* de lo que es *ser bueno*, de la misma manera que hay una misma definición de lo que es blanco en la nieve y en el papel. Pero las definiciones del honor, del pensamiento y del placer, *en tanto bienes*, son, sin embargo, *diferentes*. Por lo tanto, no habrá un bien común a todos ellos de acuerdo con una única idea.

De esta larga discusión de la Idea del Bien se pueden extraer no solamente las conclusiones negativas con relación a ésta, sino también algunas características propias que Aristóteles atribuye al término «bueno/bien». En primer lugar, su multivocidad que impide reducir su significado a un único género. Luego, una diferencia importante en el modo de predicarse, ya que «bueno/bien» se dice tanto de aquello que se busca por sí mismo como de lo que produce o conduce a lo que se busca por sí mismo. De por sí, «bueno» parece predicarse de modo pleno exclusivamente de los fines y sólo a causa de éstos de los medios que conducen a ellos. Pero un mismo sujeto puede recibir *ambas modalidades* de predicación, esto es, puede ser un bien por sí mismo (como por ejemplo el pensamiento) y ser un medio para otro bien ulterior (por ej. la felicidad). Por otro lado, de los mismos *bienes por sí mismos* la definición de «bien» difiere, por lo que también difiere en cada uno de ellos el significado de «bueno/bien». En conclusión, el término «bueno/bien» tiene un significado no sólo *multívoco* sino también *abierto*. Aristóteles deja ambigua la respuesta última a esta pregunta, al concluir la indagación de esta manera:

EN, 1096 b 26-29, *«Pero entonces, ¿de qué manera se dice «bueno/bien»? En efecto, no parece que se trata de uno de los términos homónimos por azar [como por ejemplo «el banco» para el asiento y la institución bancaria]. ¿O acaso por proceder todos de un mismo significado o por coincidir todos en un sentido central, o más bien por analogía? En efecto, como la función de la vista es al cuerpo, así la del intelecto a la del alma, y así sucesivamente».*

Como señalé antes, Owen ha bautizado este procedimiento aristotélico de agrupar los diversos significados de un término homónimo en torno a uno central «*focal meaning*», cuyo ejemplo más evidente es el término «médico». Este se utiliza tanto de un individuo humano como de los objetos que él usa («instrumental médico»), del producto de su actividad («prescripción médica») o del resultado de ésta («dieta médica», en el sentido de «régimen de vida»). En todos estos casos, a pesar de que se predica de sujetos pertenecientes a distintas categorías, no se trata de homónimos por azar, sino que suponen una prioridad lógica de uno de los significados, el que se aplica al individuo humano, al cual remiten implícitamente los demás[32]. La otra posibilidad mencionada es la de la analogía, es decir: así como la visión es un bien para el cuerpo, el intelecto es un bien para el alma. En todos los casos, empero, la conexión con un significado central debe salvaguardar los dos rasgos centrales: su significación abierta y su aptitud sintética, que lo hace apto para introducir siempre un nuevo conocimiento. La propuesta que desarrollé en la sección anterior, en la que comparo al término «bueno» con el término «elemento» en la física aristotélica, satisface ambas características[33].

Por último, lo que antecede no impide que Aristóteles concibiera, por otro lado, el conjunto de las instancias capaces de ser fines de la acción humana y, más allá de ésta, fines del universo entero, como

[32] Cp. Owen, *1960*, pp. 67 ss.

[33] Este carácter de indefinible y sintético del término «bueno» como adjetivo o predicado, (pero, por supuesto, *no* cuando lo utilizamos con sentido referencial, como por ejemplo «lo que es bueno» o «los bienes») fue redescubierto por G.E. Moore a comienzos de este siglo, cp. Moore, *1903*, pp. 7-10.

un conjunto cerrado que se podía ordenar jerárquicamente. En la próxima sección recogeremos algunos de los pasajes de los propios textos de Aristóteles y de los fragmentos de obras perdidas, transmitidos por otros autores, que exponen la clasificación de los bienes en una jerarquía natural, que está implícita tanto en las obras éticas como en las biológicas. A su vez, como veremos en capítulos posteriores, esta jerarquía de los bienes está unida a una cierta concepción de la sociedad arcaica como una comunidad jerárquica.

IV. *División y jerarquía de los bienes*

Tanto en los escritos metodológicos (*Top, Rhet, Diaireseis*) como en las tres *Éticas*, se encuentran diversas clasificaciones de los bienes realizadas mediante el método académico de la división (*diaíresis*). Sin duda, muchas de estas clasificaciones reflejan ejercicios lógicos llevados a cabo en la misma Academia. Otras provienen de la iniciativa de Aristóteles, quien desde joven habría iniciado su reflexión sobre la ética valiéndose de distinciones semánticas y conceptuales para ir más tarde, en las redacciones posteriores, suavizando la rigidez de estos esquemas[34]. Por otra parte, la diversidad de estas clasificaciones prueba la dificultad de abarcar desde un solo punto de vista y de un modo coherente la totalidad de los bienes. Se trataba, más bien, de una forma de recopilación de material ordenado por afinidades temáticas similar al que encontramos en los *Tópicos*, en especial en III 1-3, en donde se reúnen a la manera de un «catálogo», como acertadamente lo denominó Gigon, los tópicos de lo «preferible» (*hairetóteron*).

Vamos a señalar las clasificaciones más generales, que son las que, además, tienen un papel importante en los argumentos morales desarrollados por Aristóteles. La primera, heredada de Platón, divide a los bienes en tres clases, los del alma, los del cuerpo y los exteriores:

Frag. 82, Gigon, p. 318b 33 ss; (Ross, Diareseis frag. 2, p. 101), *«Aristóteles dice que él [i.e. Platón] divide las cosas de esta manera. Una*

[34] Cp. Dirlmeier, *MM*, pp. 186-187.

clase de bienes son los que están en el alma, otros en el cuerpo y otros, los exteriores. Como por ejemplo, la justicia, la sabiduría práctica, la valentía, la continencia y las demás [virtudes] similares están en el alma; la belleza, la buena constitución, la salud y la fuerza están en el cuerpo; los amigos, la felicidad de la patria y la riqueza son exteriores». (Cp. Platón, Gorg. *511d;* Phaedr. *238d-240a;* Leges *697b).*

Aristóteles adoptó esta división, como lo testimonian múltiples pasajes: *MM* I 3, 1184 b 1-6, *EE* II 1, 1218 b 30-35; *EN* I 8, 1098 b 12-16. La división incluye un orden jerárquico, que va desde lo más superior, el alma, al cuerpo y de éste a los bienes externos o de fortuna. A su vez, dentro del alma, existe nuevamente una división entre intelecto, deseo y placer, con sus respectivas capacidades: *phrónēsis*, virtud y placer.

EE II 1, 1218 b 32-37, *«Todos los bienes están en el alma o fuera de ella, y de éstos son más preferibles los que están en el alma, según la división que hemos hecho en nuestros* libros exotéricos. *En efecto, la sabiduría práctica, la virtud y el placer están en el alma, y de estas tres cosas algunas o todas, juntas o separadamente, parecen ser, en la opinión común, el fin de la vida. De las [facultades] del alma, unas son capacidades y potencialidades y otras actividades y movimientos».* (Cp. MM I 3, 1184 b 1 -6; EN I 8, 1098 b 13-16; Pol VII 1, 1323 a 24-27, etc.).

A su vez, los bienes exteriores son incluidos en otra división de suma importancia para la ética.

EN V 3, 1129 b 1-6, *«Como el injusto es también codicioso, se preocupará de los bienes, pero no de todos sino de aquellos que están librados a la buena o mala suerte: éstos, tomados en sentido absoluto* (haplôs), son *siempre bienes, pero para un individuo determinado* (tinì) *no lo son siempre. Los hombres ruegan por ellos y los persiguen, pero no deberían, sino deberían más bien rogar que los bienes que lo son absolutamente sean también bienes* para ellos *y elegir aquellos que* son *bienes para ellos».* (Cp. EN VII 13, 1152 b 25-28; EE VII 2, 1236 b 32 - 1237 a 1, y el comentario de Dirlmeier, EE, 391).

Las dos divisiones que citaremos a continuación, provenientes de la *EE* y de la *MM*, remiten a una anterior, más amplia, que podría haber estado contenida en la *Diaíresis tôn agathôn*, como lo confirma el único fragmento directo que tenemos de este escrito por una cita de Alejandro de Afrodisias. Como veremos, esta última permite arriesgar una reconstrucción más extensa de toda la división.

EE III 5, 1232 b 27-31, *«Como entre los bienes hay algunos que son venerables* (tímia) *y otros que* <*no*>, *como ha sido distinguido antes, y de los bienes de esta especie hay unos verdaderamente grandes y otros pequeños, y puesto que entre los hombres unos son dignos de ellos y otros se tienen por tales, entre estos es necesario buscar al magnánimo»*

MM I 2, 1183 b 20-30, *«De los bienes, algunos son venerables* (tímia), *otros elogiables* (epainctá) *y otros, que son bienes potenciales* (dynámeis). *Llamo «venerables» a los siguientes: lo divino y lo más alto, tales el alma, el intelecto, lo más antiguo, el principio, y otros por el estilo. En efecto, «venerables» son todos aquellos sobre los que recae la veneración, y a todos los citados les atribuimos veneración. Ahora bien, también la virtud es venerable, cuando su posesión convierte a alguien en un hombre honesto, pues él alcanza de ese modo la figura de la virtud. Por otro lado, me refiero a cualidades elogiables como las virtudes, pues el elogio nace a partir de las acciones que se llevan a cabo de acuerdo con éstas. En cuanto a los bienes potenciales, señalo, por ejemplo, el poder, la riqueza, la fuerza, la belleza; en efecto, el hombre honesto puede hacer un buen uso de ellos, y el deshonesto un mal uso. Por eso se los llama a estos bienes «potenciales»»*[35].

Frag. 622 Gigon, Tôn agathôn diaíresis, p. 723, (Ross, Diaréseis, frag. 1, p. 101), Alejandro de Afrodisia, Commentarium in Top., p. 242, 1-9: *«En la* División de los bienes, <*Aristóteles*> *dice que los más altos de los bienes son los venerables, como los dioses, los progenitores, la eudemonía; bellos y elogiables son las virtudes y las actividades que se*

[35] Cp. Dirlmeier, *EE*, pp. 342-343.

realizan de acuerdo con éstas; bienes potenciales aquellos que son pasibles de ser utilizados bien o mal; los útiles son los que produce éstos y conducen a éstos».

Es claro que Aristóteles reserva un significado más restringido de «venerable», generalmente en comparativo o superlativo (*timiōteron*, *timiōtaton*), para aquellas instancias que ocupan los lugares más altos de su jerarquía de bienes: Dios, el intelecto teórico, por un lado, y entre los bienes realizables por el hombre, la eudemonía, por el otro. Un pasaje de *Met* XII, en el que Aristóteles está discutiendo el carácter de la *ousía* primera, es especialmente informativo con relación a esta escala de bienes. Este pasaje, por su parte, recoge material del escrito perdido *Selección de los contrarios (Eklogē tôn enantíōn).*

Met XII 7, 1072 a 27-b 1. *«Lo aparentemente bello es deseado y el ser bello es el primer objeto de la voluntad. Deseamos algo porque nos parece bueno en vez de parecernos bueno porque lo deseamos. El principio es el acto del intelecto. El intelecto es movido por lo inteligible, y lo inteligible en sí es una de las dos columnas de los contrarios, y de ésta el primer puesto es la* ousía, *y por cierto aquella que es simple y en actividad [...] Pero lo bello y lo eligible por sí mismo se encuentra en la misma columna. Y lo primero es siempre lo mejor o análogo a lo mejor»*[36].

Volvemos a encontrar esta caracterización de Dios como primer motor y, en este sentido, como el sumo grado de la perfección, al que le corresponde en sentido estricto la calificación de «lo más venerable», en otro famoso pasaje de *De motu.*

De motu, 6, 700 b 30-35, *«De modo que es claro que el movimiento de lo movido eternamente por el motor eterno es en un cierto sentido similar al de cualquier animal, pero en otro, diferente. Es por ello que aquél es movido eternamente, el movimiento de los animales, en cambio, tiene límite. Pero lo eternamente bello y lo que es verdadera y primeramente*

[36] Cp. Guariglia, *1978*, pp. 19-20.

bueno, es decir, no bueno en un momento pero no en el siguiente, es demasiado divino y venerable como para ser relativo a otra cosa»[37].

Por último, se puede, a modo de síntesis, hacer un esquema que ponga de manifiesto la estructura jerárquica de los bienes sostenida o presupuesta por Aristóteles.

I) **Bienes**

Exteriores — En el cuerpo — En el alma

II) **Bienes en el alma**

Elogiables: las virtudes — Venerables: el intelecto teórico, la eudemonía.

III) **Bienes venerables (*tà tímia*)**

Practicables: la eudemonía — No practicable: la *Ousía simple, el Noûs, Dios.*

[37] Cp. Nussbaum, *De motu*, p. 339.

Capítulo 6 Virtud y elección

1. *La extraña composición de la EN*

Un manera de representarse de modo inmediato las dificultades que plantea la interpretación de la ética aristotélica, consiste en echar una ojeada a la *composición* de la *EN*, la que desde la Antigüedad ha dado que hablar a sus comentadores. A continuación presentamos una breve sinopsis de su contenido.

A. El bien último del hombre.	*C. La amistad.*
Libro I. Caps. 1: el método de la ciencia práctica. Caps. 2 - 12: el fin último, la *eudemonía*.	Libros VIII-IX.
B. La moral de la virtud. Libro I, cap. 13: las clases de virtudes. Libro II, caps. 1-9: investigación sobre el concepto de virtud moral. Libro III, caps. 1-3: actos voluntarios e involuntarios, responsabilidad. Libro III, caps. 4-8: deliberación y elección. Libro III, cap. 9-libro V, 13: las virtudes particulares, coraje, temperancia, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, justicia. Libro VI: las virtudes intelectuales, la prudencia (*phrónesis*). Libro VII, caps. 1-11: continencia e incontinencia. Libro VII, caps. 12-15: el placer (primer tratamiento).	*A. El bien último: la eudemonía.* Libro X, caps. 1-5: el placer (segundo tratamiento). Libro X, caps. 6-9: la eudemonía (la vida de los placeres, la vida de la virtud moral y la vida contemplativa) Libro X, cap. 10: la adquisición de la virtud, transición a la *Política*.

Una somera revisión de los temas desarrollados muestra que, a pesar de que Aristóteles aborda el tema central de su ética, la *eudemonía*, en el primer libro y lo discute con riqueza de detalles en los capítulos 5-12, a partir del capítulo 13 introduce un nuevo tema, el de la *virtud*, que ocupa el grueso de la obra, es decir, los libros II-VII. El tema de la eudemonía, precedido por un segundo tratamiento del placer, reaparece en el libro X, cuya discusión ocupa los capítulos finales del libro, 6-9. Esta disposición de la obra exterioriza un problema central de la ética aristotélica: ¿está ésta centrada en el fin último y bien más perfecto, la eudemonía, o en la exposición detallada del código de virtudes propio de la sociedad antigua? Nuestra discusión de los temas centrales intentará sugerir una respuesta a esta cuestión abierta.

II. *La definición de la virtud moral*

Aristóteles comienza su disquisición sobre la virtud en general, que ocupará todo el libro II y los primeros ocho capítulos del libro III, antes de dedicarse al análisis de las virtudes particulares, del siguiente modo:

> EN I 13, 1102 a 5-15, «*Puesto que la eudemonía es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la eudemonía. También parece apropiado que el político de veras se ocupe preferentemente de ella, pues éste quiere hacer a los ciudadanos obedientes de las leyes y buenos. [...] Acerca de la virtud es evidente que hemos de investigar la humana, ya que también buscábamos el bien humano y la eudemonía del hombre. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma, y también afirmamos que la eudemonía es una cierta actividad del alma*».

No es fácil encontrar una definición que cubra todos los significados que tiene el término griego *aretē* en las obras de Aristóteles. Etimológicamente, el término está emparentado con el comparativo y el superlativo de *agathós*, *areíōn/áristos*, y expresa ya en Homero

la «excelencia» por antonomasia del guerrero, es decir: su *valentía*. Pero no es hasta después del advenimiento de la filosofía que el término recibe su significado abstracto: «*bondad*», «*excelencia*». J. Stenzel ha mostrado de qué manera «la teoría [platónica] de las ideas podría considerarse como comprendida en germen en una palabra griega: *aretē*»[1]. En efecto, el término evoluciona desde un significado próximo aún a «cualidad ética» en los diálogos socráticos al de «bondad», propia de cada ser. También en Aristóteles encontramos este significado general, de acuerdo con el cual se puede hablar de la *aretē* del ojo, del caballo, del cuerpo. En *Met* V 16, 1021 b 20, Aristóteles da la siguiente definición: «la *aretē* es una cierta perfección; pues toda cosa es perfecta [...] cuando, teniendo en cuenta la forma de su excelencia propia, no carece de ninguna de las partes que completan naturalmente su magnitud». Ya en el campo de la ética, Aristóteles da la siguiente caracterización: «con respecto a la *aretē* [quede establecido] que es la mejor disposición, el mejor estado o la mejor potencia de todas las cosas que tienen algún uso o algún producto» (*EE* II 1, 1218 b 37 1219 a 1). También en *EN* I 6 encontramos una versión abreviada de esta significación general:

> EN 1098 a 8-12, «*afirmamos que es genéricamente idéntico el producto de un artesano cualquiera y de un* buen *artesano, como por ejemplo de un citarista y de un buen citarista, y en general en todas las demás actividades, añadiéndose la superioridad en la* calidad (aretē) *siempre en relación con el producto: actividad específica del citarista es, en efecto, tocar la cítara, del* buen *citarista, tocarla* bien».

La «excelencia», «calidad» o «virtud» es, por lo tanto, un predicado que en principio se aplica a determinadas acciones o productos en tanto que son resultados de acciones, entre los cuales se establece una relación de grado, sea entre dos actividades del mismo género, sea entre el resultado de dos actividades del mismo género. En ambos casos se supone implícito un fin específico de cada actividad que

[1] Stenzel, *1931*, p. 8.

constituye su función. Es en este punto en el que se trasluce la conexión, señalada por Stenzel, entre *aretḗ* e idea, la que es válida también para Aristóteles, pues para éste la función de un producto está fijada de un modo natural por su *eîdos*, esto es, por la forma natural y específica que constituye su esencia. Dejemos por ahora este sentido general de la «virtud», reteniendo de ella que está implícitamente referida a un cánon que en cada caso es, de acuerdo con Aristóteles, provisto por la «naturaleza» específica de una acción o de un ente natural (el ojo) o hecho por la mano del hombre (artefacto), y pasemos a la «virtud» o «excelencia» en sentido moral.

> EN II 2, 1104 b 9-28 *«La virtud moral tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y nos alejamos de lo bueno a causa del dolor. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, de modo que nos regocijemos y nos dolamos* como se debe*: ésta es la correcta educación. Por lo demás, las virtudes tienen estrecha relación con las acciones (*práxeis*) y las afecciones (*páthē*), pues toda acción y toda afección va seguida de placer y dolor; por ello tendrá la virtud esa estrecha relación con los placeres y dolores. [...] Además, toda habilidad (*héxis*) del alma muestra su disposición natural con relación a las mismas cosas y en el círculo de las mismas cosas, de las cuales recibe el impulso para ser mejor o peor. Los hombres, por su parte, se convierten en deshonestos a causa de los placeres y de los dolores, por perseguir los primeros y huir de los segundos o por perseguir aquellos placeres y huir de aquellos dolores que no* se deben *(*mē deî*) o cuando no se deben o como no se debe o de cuantas otras maneras en que esté definido por la razón. Por eso se definen también las virtudes como una especie de impasibilidad y serenidad; pero no exactamente, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando», y todas las demás determinaciones. Queda, pues, establecido que esta clase de virtud está referida al placer y al dolor y pone en práctica los actos superiores, mientras que el vicio hace lo contrario».*

Aristóteles presenta a la virtud como una cierta *propiedad* de la psique, que él define como una *héxis*. El término está unido al verbo

griego que significa «tener», de la misma manera que sus traducciones latinas, «*habitus*» y «*habilitas*» de donde provienen en español «hábito» y «habilidad», están emparentadas con el verbo «haber». Esta habilidad o capacidad puede ser corporal, como la visión, o intelectual, como la posesión de una lengua, y se opone, lógicamente, a las respectivas «privaciones»: «ceguera», «afasia». Podemos pues asimilar la virtud, en tanto «habilidad», a un tipo de propiedades disposicionales del ser humano que van unidas, sobre la base de ciertas capacidades innatas, al ejercicio de las actividades pertinentes. La capacidad de lectura, por ejemplo, presupone una propiedad innata, la vista, pero exige la adquisición y desarrollo de una habilidad intelectual propia, la de descifrar y componer signos. El «letrado» es aquél que tiene la capacidad activa de «leer» un texto en condiciones normales, mientras que el «analfabeto» es el privado de esta habilidad, aunque no carezca de las condiciones innatas que, si las hubiera podido ejercer, le habrían permitido alcanzar la habilidad pertinente.

Al definir Aristóteles la virtud como una especie de propiedad disposicional humana, la conecta desde un principio con el ámbito de la acción. En efecto, el presupuesto básico de toda propiedad disposicional es el ejercicio efectivo de una disposición que se realiza *por medio* y *en* la acción. Ahora bien, como hemos visto en los capítulos 2 y 4, toda acción es, como tal, voluntaria y consiste en la unión de un deseo por algún objeto o acto y de la correspondiente definición conceptual de que una acción de *tal tipo* constituye una instancia de adquisición del objeto o de producción del acto que se desea. Es justamente este aspecto desiderativo el que Aristóteles destaca en la introducción de la virtud moral, ya que el deseo va acompañado de las correspondientes sensaciones de placer o dolor que nos hacen perseguir determinados objetos o estados y evitar otros. Las afecciones o pasiones (*páthē*) pertenecen a la parte apetitiva del alma, la que, según Aristóteles, «participa de algún modo de la razón, en cuanto es dócil y obediente de ella, de la misma manera que le «damos la razón» a nuestro padre o a nuestros amigos [cuando obedecemos sus consejos]» (*EN* I 13, 1102 b 30ss). Aristóteles denomina «carácter» (*êthos*) a la determinación moral con la que

enfrentamos nuestras pasiones, es decir, aquellos estados de ánimo acompañados de placer o dolor. La *virtud* es la capacidad de dominio, emanada de la parte racional pero desarrollada por medio del ejercicio hasta lograr su plena poscsión que nos permite refrenar nuestros deseos y temores, nuestras emociones y sensaciones internas, a fin de adecuar nuestra conducta a un cánon de comportamiento impuesto y transmitido por tradición.

Como es posible advertir, Aristóteles no nos ha dicho hasta ahora qué es lo que convierte en *moral* a la virtud sino cuáles son sus características antropológicas y psicológicas[2]. Este modo de encarar la cuestión prosigue en la sección destinada a definir explícitamente la «virtud moral».

> EN II 4, 1105 b 20ss., *«Puesto que los fenómenos que tienen lugar en el alma son de tres clases: pasiones, facultades y hábitos, la virtud tendrá que pertenecer a una de ellas. Denomino «pasiones» al deseo, la ira, el miedo, la osadía, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, la nostalgia, los celos, la compasión y, en general, los afectos que van acompañados de placer o dolor. Por facultades entiendo aquéllas en virtud de las cuales se dice que nos afectan esas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, de entristecernos o de compadecernos. Denomino hábitos aquellas cualidades por medio de las cuales nos comportamos bien o mal con relación a las pasiones, como por ejemplo, con relación a la ira nos comportamos mal tanto si nos dejamos arrebatar violentamente por ella como si permanecemos impasibles, mientras que nos comportamos bien si adoptamos una actitud mesurada, y lo mismo ocurre con las demás. Por lo tanto, no son pasiones ni las virtudes ni los vicios, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones [...] ni se nos elogia o censura por ellas, pero sí se nos elogia y censura por nuestras virtudes y vicios. [...] Por estas razones, tampoco son facultades: ni se nos llama buenos o malos por poder sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. [...] En consecuencia, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo queda que sean* hábitos».

[2] Coincido en este punto con la exposición de Engberg-Pedersen, *1983*, cap. 5, pp. 129 ss.

Las facultades comprenden tanto el aspecto puramente afectivo de poder sentir una determinada emoción como el cognitivo de percibir por medio de los sentidos las correspondientes propiedades visuales, auditivas, táctiles, etc. que despiertan una determinada sensación de deseo, de aversión, de odio, etc. (cp. *De an* II 3, 414 b 29 ss.). Es por ello que toda pasión involucra un elemento cognitivo que está contenido en lo que podemos definir como el *contenido proposicional* por el que nos apasionamos. Este puede ser tan sencillo, como la mera afirmación que va unida a nuestra sed: «aquí hay un vaso de agua», o tan complicado como la trama que despierta los celos de Otelo. El hábito que capacita para comportarse de una cierta manera en medio de las pasiones, supone ya desde el comienzo que esa habilidad va unida a una capacidad intelectiva de juzgar los hechos, a la que se añade la presencia de ánimo adecuada para poder asentir a la libre expansión de las pasiones hasta el límite prescrito por...¿Qué? Indudablemente por la razón práctica, tal como la hemos conocido en los capítulos iniciales, sólo que no aparece de inmediato claro cómo prescribe y de dónde toma ésta los criterios de que se vale. Los textos citados nos han dado, sin embargo, una primera pista: el comportamiento de acuerdo con la virtud es «el debido» y a raíz de él nos hacemos pasibles a la *censura* o al *elogio*.

Con este aspecto de la cuestión está estrechamente relacionada la famosa teoría aristotélica del término medio o *mesótēs*, la que en algunos casos ha contribuido más bien a hacerla aún más confusa que a esclarecerla. Pero expongamos primero sus tesis centrales. Toda actividad, así como toda sensación y afección son un continuo. Como tal tiene diferencias cuantitativas o de grado. En efecto, distinguimos claramente entre la sensación de una luz, por un lado, y de un sonido, por el otro. Pero también distinguimos distintas intensidades en la luz y en el volumen del sonido. De la misma manera, distinguimos entre lo dulce y lo salado, pero también entre grados de dulzura y de salazón: «En todo continuo divisible es posible distinguir lo mayor, lo menor y lo igual, y estos grados sea con respecto a sí mismo como con respecto a nosotros: lo igual es el medio entre el exceso y el defecto» (*EN* II 5, 1106 a 26 ss.)

Aristóteles señala, empero, dos posibilidades: el medio en sí y con respecto a nosotros. En el primer caso, se trata de una proporción matemática entre dos puntos extremos, por ejemplo, entre una solución de sal en agua que va de la dilución infinitesimal de unas pocas moléculas hasta el punto de saturación del líquido. Es evidente que no es este punto medio el que buscamos al sazonarlo, sino el adecuado a nuestro gusto y a nuestra capacidad de gustar. De modo similar, entre la completa ausencia de alcohol en la sangre y el punto de concentración de alcohol a partir del cual un ser humano pierde el sentido o entra en coma existe un término medio, que supondrá un grado mucho más elevado de alcohol en sangre de lo que la mayoría de los hombres puede soportar. La variación que introduce el «para nosotros» establece límites *socialmente permitidos* mucho más estrechos.

> EN II 5, 1106 b 15ss., «*Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y en el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos* está bien. *Pero si es cuando* es debido, *y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello* y de la manera en que se debe, *entonces hay* término medio excelente, y en esto consiste la virtud».

Como ha señalado acertadamente Monan[3], a través de la terminología de valor, que expresa implícitamente *elogio o censura*, Aristóteles apela al conocimiento moral pre-filosófico de la sociedad griega del siglo IV acumulado y transmitido por el lenguaje *valorativo*. De esta manera, no es por ser un término medio entre dos supuesto extremos por lo que el acto virtuoso se hace virtuoso, sino por la valoración implícita transmitida en el predicado correspondiente que coloca al comportamiento así designado por encima de otros dos contrastantes, que se rechazan. Así, por ejemplo, la serie: cobarde/valiente/temerario destaca como positivo el comportamiento designado en segundo lugar frente a los valores negativos asignados a

[3] Monan, *1968*, pp. 96 ss.

los otros. Así lo señala también Aristóteles en el resumen que ofrece al final de la discusión:

> EN 1107 a 18. *«Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón por la que lo definiría el* prudente (phrónimos) *[...] Desde el punto de vista de su existencia y de la definición de su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista* de lo mejor y del bien, *un extremo».*

Podemos resumir ahora el tratamiento aristotélico de la virtud, señalando el aspecto *performativo* que ésta tiene. En efecto, dada su dependencia con una determinada terminología de valor, que contiene tanto un elemento descriptivo como uno valorativo (piénsese en el significado de «un acto de valentía/cobardía»), la comprensión de la virtud va indisolublemente unida a su aprendizaje mediante la práctica correspondiente: Es esta estrecha conexión entre terminología moral, norma implícita y acción efectivamente existente como manifestación de una *costumbre* en el interior de una comunidad, la que constituye el carácter central de la noción aristotélica de *virtud*, que hoy vuelve a atraer como la expresión acabada de una moral concreta frente a las morales universales emergidas de la Ilustración[4]. Las virtudes, en efecto, son para Aristóteles la realización práctica de la norma, en tanto hábitos de elegir adecuadamente lo medido. A la inversa, como veremos, la norma aparecerá como el aspecto teórico de la práctica corporizada en la costumbre (*éthos*). Pero se trataba de modos de actuar históricos en una sociedad tradicional, con sus condicionamientos y limitaciones. Si bien en el modo de presentarlas por parte de Aristóteles hay un cierto absolutismo, que ya está presente en la relación que establece desde el principio entre «virtud» y «forma» (*eîdos*), esto no nos debe engañar. Como veremos más adelante, en Aristóteles se dan conjuntamente el profundo filósofo moral y el teórico político de la sociedad arcaica, jerárquicamente ordenada en estamentos,

[4] Cp. MacIntyre, *1981, 1988*, y mi crítica, Guariglia, *1995*.

con su orden social-económico y político estático, que se presentaba como eterno. Al pretender renovar *in toto* el aristotelismo en ética, se termina frecuentemente por sacralizar un tipo de sociedad, la estamental, como modelo eterno.

III. *Razón y virtud moral*

Con esta presentación de la virtud moral como un hábito selectivo de actuar de cierta manera frente a las circunstancias que demanden una acción adecuada a ellas, se abre de inmediato un interrogante, que está presente en Aristóteles mismo y no ha dejado de preocupar a los intérpretes de su ética desde entonces. Al distinguir claramente las virtudes de las pasiones, Aristóteles afirma: «Nos enfurecemos o aterrorizamos fuera del alcance de nuestra elección, pero las virtudes son una forma de *elección* (*proairéseis tines*) o no se dan sin elección» (*EN* 1106 a 3-4). La elección es el punto final de una deliberación y constituye, como vimos en el capítulo 2, la forma en que el intelecto afronta la clase de entes que pueden ser de una u otra manera, existir o no. Si una acción se origina en un deseo (*órexis*) (*De an* III 10, 433 a 10 ss), ¿de qué manera determina el intelecto por medio de la deliberación el fin de las acciones individuales? En *EN* I 13, Aristóteles formula una hipótesis general que guía luego su examen de las virtudes: la parte irracional del alma se divide en una, puramente vegetativa, y otra, desiderativa; esta última recibe la persuasión como un nexo entre el intelecto y ella.

EN 1102 b 30-1103 a 3, *«Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le presta atención y le obedece. Del mismo modo que decimos que «uno atiende las razones» del padre o de los amigos, y esto nada tiene que ver con el modo de razonar en las matemáticas. De que la parte irracional del alma es persuadida de alguna manera por la razón, hay un claro indicio en el hecho de la amonestación, la exhortación y el reproche. Y si hay que decir que este elemento también posee razón, entonces lo que posee un principio racional es doble:*

por un lado, aquello que posee la razón en sentido estricto y en sí mismo, por el otro, aquello que presta oído a la razón como se presta oído al padre».

En este punto se centra el conflicto que tradicionalmente ha dividido a los intérpretes de Aristóteles entre aquellos que sostienen que la voluntad es la facultad que determina el fin de la acción y los que quieren reconocer a la razón una participación mayor en este proceso. El problema, planteado en los términos aquí analizados, reside, en efecto, en la dificultad de poner en claro de qué manera se logra la obediencia de la parte irracional del alma. ¿Cómo lleva a cabo en definitiva la razón su obra de persuasión, si no existe en la parte irracional una capacidad activa de comprensión de la razón?. Una primera dificultad se nos ofrece en la misma terminología utilizada por Aristóteles, ya que «lo irracional» (*tò álogon*), es, sin embargo, parcialmente «racional», puesto que tiene una capacidad pasiva de admitir las exhortaciones de la razón y ser persuadido por ella. A partir de aquí, mucho depende de la extensión y el significado que le demos a la propiedad «razonable». En efecto, se podría interpretar (*a*) que la verdadera fuente de la virtud moral no es la razón, sino lo que predispone a la parte irracional del alma a admitir la razón. Pero en este caso la razón como tal no sería la última instancia, esto es, la que determina el fin de la acción moral, sino aquel otro factor que predispone al alma a admitir como fin aquello que le indica la razón. Por otra parte, cabría también suponer (*b*) que, independientemente de la naturaleza del fondo no-racional de la acción moral, en la medida en que éste aloja en sí una capacidad de admitir «razones», es ya racional[5].

Dejemos por un momento el interrogante así planteado y veamos sucintamente el estado de la cuestión. En la cuarta edición de la monumental obra de Zeller se lee con respecto a la actividad de la

[5] La cuestión ha sido discutida por Engberg-Pedersen, *1983*, caps. 6-7. Mi comprensión actual de la cuestión se acerca a la de este autor, aunque difiere bastante en los matices, especialmente en la importancia que él otorga a lo «no-racional».

razón lo siguiente: «Para la conducción del comportamiento moral queda, de todas las actividades cognoscitivas, sólo la comprensión (*Einsicht*). Pero ésta no determina con respecto a todo. Sobre los fines últimos de nuestra acción no decide, según Aristóteles, la reflexión, sino la conformación de la voluntad [...] La comprensión se ocupa solamente de la reflexión práctica»[6]. En una breve nota al pie, Zeller informa parcamente de su cambio de opinión, por influjo de la obra de J. Walter, con respecto a la edición anterior de su obra. D.J. Allan en un artículo que marcó el comienzo de una rectificación de esta opinión, sostenida a la zaga de Zeller por Burnet y Jaeger entre otros, mostró el origen de este cambio de opinión que fue tan influyente[7]. Mientras que Zeller en las dos primeras ediciones de su obra sostenía la creencia, corriente entre los estudiosos del siglo XIX, de que la función de la razón práctica consistía en formular el último bien para el hombre, además de descubrir los medios a través de la deliberación, su nueva concepción derivaba directamente del ataque que Walter había llevado a cabo con éxito contra aquella. Walter negaba que la *phrónesis* tuviera algo que ver con la formulación o concepción del fin: éste estaba determinado, según él, por la virtud moral, es decir, por el estado habitual del deseo (*órexis*). La razón práctica se limitaba por tanto exclusivamente a la deliberación en torno a los medios que debían conducir al fin ya establecido.

Contra a esta interpretación se alzó en el año 1903 Richard Loening, cuya obra, empero, no fue tenida en cuenta por la opinión científica de la época. La corrección de los puntos de vista de Loening contra Walter y Zeller fue sostenida exitosamente por Allan, para quien Loening «mostró que el problema mismo había sido inadecuadamente formulado por sus predecesores: que estaba fuera de disputa la doctrina aristotélica de que la razón práctica señala el camino, en el sentido de que provee la primera aprehensión del fin o bien, aunque es el deseo y la virtud moral, que es el hábito que se ha formado

[6] Zeller, *PhG*, II 2, p. 653. La polémica con Walter y Zeller está expuesta en dos secciones especiales, Loening, *1903*, pp. 26 ss. y 67 ss.
[7] Cp. Allan, *1953*, pp. 120-127; el desarrollo de la cuestión se hallará en Gauthier-Jolif, *EN*, I, pp. 273-283.

del recto deseo la que realmente establece el fin, y convierte el juicio de la razón práctica en una orden»[8]. Consecuentemente para Allan se debe distinguir entre dos actos: la determinación de un fin, es decir, el promover una cosa que se ha juzgado deseable a objeto real del deseo, por una parte, y el conocimiento de aquello que constituye el fin y de las propiedades en virtud de las cuales es un fin, es decir, un acto de pensamiento y un juicio de valor que pertenecen a la razón práctica, por otra. Razón práctica y deseo no difieren, en consecuencia, por su objeto, sino por las diferentes funciones que cumplen con respecto al mismo objeto.

Retornemos, entonces, a la interpretación de *EN* 1102 b 30 ss., en el punto en el que la hemos dejado, y preguntemos: ¿dónde debe buscar la razón práctica el criterio para determinar si una acción determinada es un fin correcto y por tanto deseable? La respuesta de Aristóteles pareciera ser la siguiente: de la virtud moral, representada en primer lugar por la *sōphrosýnē*.

> EN VI 5, 1140 b 11-19, *«De ahí se ve porqué llamamos a la* sōphrosýnē *con este nombre, porque preserva* (sôzein) *la* phrónēsis. *Preserva, en efecto, un juicio como el indicado. Lo placentero y doloroso no corrompen o desvían cualquier juicio, como por ej.: que el triángulo equivale o no equivale a dos ángulos rectos, sino solamente los juicios prácticos. Pues los principios de la acción son los fines de las acciones. Aquél que está corrompido por el placer y el dolor no reconoce directamente ningún principio, ni que es necesario elegir todas las acciones y llevarlas a cabo en virtud de este fin y a causa de él. El vicio destruye el principio».*

¿Es la relación entre virtud moral e intelecto práctico que Aristóteles propone en definitiva *circular*, como sostenía Zeller?[9]. O, dicho en otros términos, ¿se inclina la posición de Aristóteles con respecto al origen de la acción moral más hacia el lado de Hume, es decir,

[8] Allan, *1953*, p. 122; Loening, *1903*, pp. 61 ss.
[9] *PhG*, II 2, p. 658. El rechazo de esta forma de entender el texto rectifica mi posición anterior, expuesta originalmente en Guariglia, *1976*, pp. 131 ss. y retenida sin cambios en mi libro anterior, *1992*, 2, pp. 222 ss.

admitiendo las *pasiones* como principio de las acciones virtuosas, o más hacia el lado de Kant, al reconocer a la razón práctica como la instancia que propone los fines de la acción moral?»[10].

Gran parte de la respuesta que se le den a estas cuestiones, depende, a su vez, del punto de vista desde el cual se coloque el intérprete. En efecto, existe una gran diferencia si la perspectiva escogida es la de quien pregunta por el criterio para determinar qué acciones son buenas, o si es la de quien pregunta por los *motivos* por los que actúa un hombre moralmente honesto. Quizás el reproche que se le pueda hacer a Aristóteles es el de mezclar constantemente ambas perspectivas, pero de ningún modo el de no haberlas distinguido claramente. Pues, como señaló Loening, en la relación entre virtud moral e intelecto práctico que Aristóteles nos expone, no existe ningún círculo, ya que ambas facultades no se distinguen entre sí por su relación con el objeto sino por la función que desempeñan con respecto a él[11]. En efecto, mientras que la función de la razón práctica es la de reconocer el fin moralmente apropiado en las circunstancias particulares de la acción que se le presentan al agente, o, dicho de otro modo, la de desarrollar ese «ojo que da la experiencia» (*EN* 1143 b 14), la de la virtud moral, en tanto capacidad disposicional de actuar correctamente, es la de *convertir* el fin moralmente bueno que le presenta la razón en un fin de *su voluntad*[12]. De este modo se entiende el doble condicionamiento expuesto en el texto anterior: la razón es la facultad capacitada para comprender los *principios* (que son generales) en una determinada clase de acciones, por ejemplo las que tienen que ver con la virtud de la justicia, es decir, las transacciones con las demás personas. En efecto, estos principios son los *fines* (también generales) que hacen que cierto tipo de acciones con relación a los otros estén *prescritas*: «En efecto, la razón práctica prescribe: el fin de ella es indicar qué se debe hacer y qué no» (*EN* VI 11, 1143 a 8-9). Para poder reconocer, sin embargo, en las circunstancias del caso cómo actuar *justamente*, el agente no solamente debe disponer de la

[10] Cp. Engberg-Pedersen, *1983*, p. 267.
[11] Cp. Loening, *1903*, pp. 57 ss.
[12] Cp. Allan, *1955*, p. 332; Engberg-Pedersen, *1983*, cap. 6, pp. 160 ss.

capacidad intelectual para juzgar qué transacción constituye una justa distribución entre las partes, sino también *estar dispuesto* a actuar de acuerdo con lo que su razón le indique que es la acción justa. Aristóteles compara gráficamente esta relación de la razón con nuestras disposiciones para actuar motivados por una exhortación proveniente del padre o de seres queridos, pues en realidad se trata de una relación similar al diálogo, transformado en monólogo del propio agente consigo mismo. La exhortación dirigida a nosotros mismos a actuar de acuerdo con la virtud resulta vana si no preexiste en nosotros la capacidad que pretendemos evocar. Y esta capacidad no se da por naturaleza, salvo en seres que gozan de la fortuna de los dioses[13]. El resto debemos lograrla a partir de disposiciones naturales mediante la educación y la renovada realización de aquellos actos que, de acuerdo a cada circunstancia, corresponda a la virtud bajo cuya extensión caiga la circunstancia del caso. Así es como llega a actuar *bien* un hombre *honesto*.

Llamamos «razonable» a aquél que escucha «razones» para actuar. Estas razones, dado el carácter contingente y cambiante de la acción, no pueden tener más que una forma general, tanto por el tipo de acciones proscritas como por la estructura de los argumentos adecuados. Éstos, como lo indica Aristóteles, no son deducciones necesarias como las de las matemáticas, sino el tipo de argumentos dialécticos que analizamos en el capítulo 3. Esta es la forma de la razón adecuada a los asuntos humanos, pero es *una* forma de razón. Las virtudes, en tanto, formas de elección, son, sin duda, *formas de razón, manifestaciones de lo razonable.*

IV. *Deliberación y elección.*

Como he desarrollado con amplitud en el capítulo 2, Aristóteles enfatiza el carácter peculiar que tiene la ciencia práctica, por tratarse de un tipo de conocimiento cuyo objeto es la acción, es decir, ese tipo de entidad constantemente cambiante y de la cual, en consecuencia,

[13] Cp. Kenny, *1992*, pp. 56 ss.

no puede haber más que una formulación «en general» (*EN* II 2, 1104 a 1). De acuerdo con el principio de *exactitud variable* que Aristóteles desarrolla contra los Académicos (cp. *supra*, cap. 2, II), no se puede exigir una exactitud mayor a la que corresponda al tipo de entidades bajo estudio. Cuando las entidades son las acciones humanas, la facultad que da cuenta de ellas es sin duda la razón, pero una forma de razón que puede, por una parte, enfrentarse a lo contingente *qua* contingente y, por la otra, no perder por ello su capacidad de descubrir y aplicar lo general tras lo particular.

Aristóteles expone en *EN* III 4-7 su concepción de la elección (*proaíresis*) y de la deliberación (*boúleusis, bouleúesthai, boulḗ*). Comenzaré por la última y concluiré con la primera.

EN III 5, 1112 a 27-b 9, (I) *«[No deliberamos] sobre lo que depende del azar, por ejemplo sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco sobre todos los asuntos de los hombres, por ejemplo, ningún espartano delibera sobre la mejor constitución para los escitas, porque nada de esto podría ocurrir por medio de nosotros. Deliberamos sobre aquellas cosas que están en nuestro poder y que pueden ser realizadas por nosotros [...] Ahora bien, cada uno de los hombres delibera sobre aquellas cosas que puede realizar él mismo. Y en el caso de las ciencias exactas [...] no hay deliberación [...], sino que deliberamos sobre lo que se origina por nosotros mismos pero no siempre de la misma manera, como por ejemplo sobre un tratamiento médico o el modo de obtener dinero. [...] La deliberación, por lo tanto, tiene que ver con aquellas entidades que ocurren frecuentemente de una misma manera y que, sin embargo, no son completamente previsibles con relación a su repetición futura, o son directamente indeterminadas».*

1112 b 11-28, (II) *«No deliberamos sobre los fines sino sobre las cuestiones concernientes a los fines* (tà pròs tà télē)*. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin, sino que, habiéndose propuesto el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzará más fácilmente y mejor, y si no hay más que un solo modo de lograrlo, [consideran] cómo se lo logrará mediante*

éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra. El que delibera parece, en efecto, que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si estuviera analizando una construcción geométrica [...], y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación. Si tropieza con algo imposible, lo deja, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo. «Posibles» son todas las acciones que serían factibles por nosotros mismos, y esto incluye lo que puede ser realizado por nuestros amigos, pues el punto de partida está en nosotros».

1113 a 2-14, (III) *«El objeto de la* deliberación *y el de la* elección *es* el mismo, *salvo que lo elegido está ya determinado, pues lo que se* ha decidido *como resultado de la deliberación, tal es el objeto de la elección. Cada uno de nosotros, en efecto, deja de preguntarse cómo actuará cuando retrotrae hasta sí mismo el principio [de la acción], y en especial a la* parte que comanda *dentro de sí [sc. el intelecto práctico], porque* es ésta la que elige. *[...] Como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder [realizar o no], es aquello sobre lo cual deliberamos y es deseable* (orektón), *entonces la elección será* un deseo deliberado *de aquellas metas que están a nuestro alcance; porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación. Hemos descripto, pues, de un modo general* (týpōi), *la elección, hemos dicho sobre qué objetos versa, y que ella se da sobre las cuestiones que conciernen a los fines».*

(*i*) Aristóteles toma como hilo de su investigación el análisis de los sentidos en los que utilizamos el verbo «deliberar», fundamentalmente en primera persona, sea singular o plural. Así surgen algunas características específicas de la «deliberación»: ésta versa sobre aquellas metas de una acción que está de modo directo o indirecto a nuestro alcance, y supone, por tanto, un juicio epistémico «sano», es decir, supone un margen de razonabilidad propio del hombre normal, con exclusión de los tontos y de los locos (1112 a 20). Esta razonabilidad no se extiende únicamente a la cuestión de los medios a nuestro alcance, esto es, a las limitaciones fácticas que impone la situación, sino también a las restricciones propias de la cualidad de los asuntos

mismos, considerados desde la perspectiva del *interés* del agente. Deliberamos sobre aquello que tiene un *interés directo* para nosotros, no sobre cuestiones tan alejadas como la «constitución de los escitas». Por último, se delibera sobre aquello que no es permanente ni se produce según leyes necesarias, pero tampoco que es debido a una conjunción única, puramente azarosa, de circunstancias, sino sobre el tipo de acontecimientos que no se producirían sin nuestra intervención, o, si se produjeran espontáneamente, podríamos de algún modo modificar.

(*ii*) «No deliberamos sobre los fines sino sobre las cuestiones concernientes a los fines (*tà pròs tà télē*). En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin, sino que, habiéndose propuesto el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo» (*EN* 1112 b 11ss.). Este texto ha sido ampliamente discutido en el último tiempo, ya que de su correcta interpretación depende la comprensión de la función de la razón en la determinación de los fines de la acción. Las traducciones corrientes vierten las palabras griegas citadas por «los medios que conducen a los fines», reduciendo de este modo el papel de la deliberación a la búsqueda de las conexiones causales que producen un determinado fin y de los recursos al alcance del agente para poder iniciar esa cadena de efectos. De este modo, de acuerdo con Aristóteles sería la *voluntad* (*boúlēsis*) la que determinaría los fines, reservándose a la deliberación y a la elección meramente la función de escoger los medios adecuados para lograrlos (*EN* 1111 b 25-30). Fue Allan quien opuso esta visión de la deliberación, presentada en el libro III, a la más amplia otorgada a la prudencia en los libros VI y VII, proponiendo un desarrollo del pensamiento de Aristóteles desde una comprensión más estrecha a una más amplia de la razón, que incluiría a partir de los libros VI-VII también la determinación de los fines[14]. Esta ampliación se lleva a cabo a través de la introducción de dos especies del silogismo práctico, (*a*) como una instancia de un acto de acuerdo con una regla, y (*b*) como un paso en dirección de un fin. Wiggins, en un artículo

[14] Cp. Allan, *1955*, pp. 338-339.

justamente celebrado, propuso una interpretación que, avanzando más adelante por el camino trazado por Allan, ha promovido un amplio consenso: Aristóteles no distingue explícitamente entre dos usos distintos que él hace de la relación *pròs tò télos*, (*a*) «*x* lleva al *télos* *y*, si *x* produce *y*»; (*b*) «*x* lleva a *y*, si la existencia de *x* por sí misma contribuye a o es parte de la existencia de *y*». En este segundo caso, la relación «concerniente a un fin» se aplica también a aquello cuya mera exisfencia cuenta ya como una realización parcial o total del fin[15]. Como se ha señalado, Aristóteles suele utilizar ejemplos técnicos a fin de aclarar su análisis de las *práxeis*, con la consecuencia de que se tiende a asimilar estas últimas a las producciones. Sin embargo, en este caso los ejemplos ofrecidos son bastante ilustrativos: los fines generales del médico, del orador y del político están implícitos en la propia definición de su tarea: «médico» es el profesional especializado en la atención de la salud; «abogado» es el profesional especializado en la defensa legal de los intereses de sus representados ante un tribunal, etc. Constituye, entonces, una tautología afirmar que «el fin del profesional que atiende a la salud es restablecer la salud», es decir, algo que se da por descontado. Este es el sentido de la especificación que Aristóteles agrega: «habiéndose propuesto el fin (*thémenoi tò télos*), consideran el modo y los medios de alcanzarlo». El fin ha sido ya establecido y no es cuestionado, simplemente porque aquél que ha elegido la profesión de médico, no se cuestiona esta elección una vez tomada, sino que asume junto con la profesión sus fines generales. El paralelo con el ejercicio de la virtud es en este punto claro: el hombre *justo* no se cuestiona los fines que el ejercicio de la *justicia* como tal le impone, pues tal cosa carece de sentido, sino que se pregunta en las circunstancias *a,b,c* qué transacción entre él y los otros agentes involucrados constituye un *acto de justicia*. Me interesa destacar que nada en las comparaciones de Aristóteles induce a pensar que, al hablar de fines, él esté refiriéndose a un fin último, más allá de los fines específicos de cada virtud. Al contrario, la pluralidad de profesionales que él cita, cada uno con su propio fin,

[15] Cp. Wiggins, *1975-76*, pp. 32-33, ahora también en: *1987*, pp. 219ss. Cp., en el mismo sentido, Cooper, *1975*, pp. 19 ss.

sugiere más bien un paralelo con la pluralidad de fines de las diversas virtudes.

(*iii*) La estrecha conexión conceptual entre deliberación y elección (*proaíresis*) aparece aquí claramente expuesta: el objeto de ambas, la acción a tomar en primer término, es el mismo, pero el orden es el inverso, ya que la deliberación parte de la representación del fin determinado que se quiere realizar y, a partir de allí, investiga en orden descendente hasta alcanzar el paso más inmediatamente al alcance del agente que éste puede emprender. Una vez realizada esta operación intelectual, quien debe tomar la decisión es, nuevamente, «la parte que comanda», es decir, el intelecto práctico, que, como señalan con acierto Gauthier-Jolif, «ha sido puesto en movimiento por el deseo del fin, [...] pues el *intelecto práctico* no es otra cosa que este intelecto penetrado de deseo»[16]. La *decisión*, en consecuencia, consiste en el juicio práctico con el que concluye la deliberación. No puede haber evidencia más clara de la continuidad del «intelectualismo socrático» (Gauthier-Jolif) en el análisis aristotélico de la acción moral que ésta. La síntesis final, «la elección [es] *un deseo deliberado* de aquellas metas que están a nuestro alcance; porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación» (*EN* 1113 a 10-12; cp. *EE* II 10, 1226 b 13-20), expresa esta identidad de razón y voluntad, propia de la *resolución*. La tradición cristiana, a partir en especial de S. Agustín, tenderá a divorciar la decisión, el estado de resuelto (Heidegger), de la deliberación y de la razón. La fuente de la decisión se colocará más allá de la razón humana, o en la gracia divina o, simplemente, en la conciencia angustiada de la nada. El moderno *decisionalismo*, último hito en este desarrollo, es completamente extraño al pensamiento ético que va de Sócrates a los estoicos.

V. *La voluntad de lo bueno*

Al definir la elección (*proaíresis*), Aristóteles señala las siguientes diferencias entre ella y la voluntad (*boúlēsis*): (*a*) no hay elección de

[16] Gauthier-Jolif, *EN*, II, 1, p. 205.

cosas imposibles, pero sí voluntad o deseo: «quiero ser inmortal» (*EN* 1111 b 20 -25); (*b*) «la voluntad es más bien [deseo] del fin, la elección, en cambio, más bien de aquello que concierne al fin, como por ejemplo: *queremos* sanar, pero *elegimos* los remedios con los que nos sanamos» (*EN* 1111 b 26-28). Por último, (*c*) la diferencia entre «elección» y «voluntad» es, en consecuencia, no de naturaleza sino de extensión: «todos queremos las cosas que elegimos, pero no todo lo que queremos también lo elegimos» (*EE* II 10, 1226 b 17-18).

La diferencia entre «elección/decisión», por un lado, y «voluntad/deseo», por el otro, es, entonces, clara. La voluntad posee una extensión mayor que la elección, ya que podemos «querer» cosas fuera de nuestro alcance o imposibles; la elección, en cambio, es una voluntad determinada y restringida por la razón, que limita el campo de los objetos posibles abiertos al deseo. Gauthier-Jolif señalan, acertadamente, que la distinción es entre un «deseo eficaz», la elección, y un «deseo ineficaz», la voluntad[17]. Ahora bien, la elección es una forma de razón, pero se distingue de la opinión (*dóxa*) por las avaloraciones entre las que se mueve: la que afecta a la opinión es entre «verdadero» y «falso»; la que afecta a la elección, entre «bueno» y «malo» (*EN* 1111 b 32-34). Hay, en consecuencia, una relación de continuidad entre la voluntad y la decisión: cuando la primera se concentra en una meta precisa, de modo que se penetra de los datos que le provee la razón: descripción de la meta, conexiones del estado final propuesto y de los estados previos, tipo de acción requerida por el agente para comenzar a poner en práctica la serie de conexiones, tanto conceptuales como causales, que conducen al estado o a la acción final apuntada, etc., entonces la voluntad se convierte en elección, y nos decidimos a actuar.

La pregunta que inmediatamente se plantea, dentro de la estructura de la ética aristotélica, es la siguiente: ¿de qué manera distingue la elección dentro de los fines propuestos aquellos que son buenos? De esta cuestión trata expresamente *EN* III 6.

[17] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II, 1, p. 195.

1113 a 15-1113 b 1. *«Hemos dicho que la voluntad tiene como objeto el fin. Ahora bien, unos creen que éste es el* bien [por antonomasia], *otros, que es el* bien aparente (tò phainómenon agathón). *Quienes afirman que el objeto de la voluntad es el bien, deben admitir que no es el objeto de la voluntad lo que quiere aquél que no elige correctamente —pues, si en efecto es objeto de la voluntad, debe ser también algo bueno; sin embargo pudiera darse el caso de que sea malo—. Quienes, por otra parte, afirman que el objeto de la voluntad es el* bien aparente, *[deben admitir] que no existe aquel objeto de la voluntad que es por naturaleza [el mismo para todos], sino sólo lo que a cada uno le parezca [que está bien]. Pero a cada uno le parece, de hecho, una cosa distinta y puede ocurrir que éstas sean hasta contrarias entre sí. Si, empero, ninguna de estas dos soluciones nos satisface, ¿debe decirse que, por una parte, objeto de la voluntad en verdad y de modo absoluto es el bien, pero que, por la otra, para cada uno [es objeto de la voluntad] lo que a él le parece [que está bien]? En resumen, para el hombre* honesto (spoudaîos) *es [objeto de la voluntad] el bien verdadero, para el deshonesto, en cambio, cualquier objeto casual, de la misma manera que en el caso de los cuerpos, para los bien constituidos es sano lo que en verdad lo es, para los enfermos, en cambio, cosas distintas, y lo mismo ocurre con las cosas amargas y dulces, calientes y pesadas, y cada una de las demás. El honesto juzga, en efecto, cada cosa correctamente, y la verdad se le muestra en cada cosa particular. Para cada disposición del carácter existe una forma apropiada de lo* noble y lo placentero (kalá, hēdéa), *y, quizás, el honesto difiere de otros en mayor medida por la capacidad de ver lo verdadero en cada cosa, siendo, como es, la* norma y la medida (kanōn, métron) *de ellas. En cambio, en la mayoría de los casos se produce el engaño según parece por causa del placer, el cual no siendo el bien aparece como tal. En efecto, la mayoría elige el placer como un bien y huye del dolor como de un mal»*[18].

Teniendo presente las diferencias que establecimos previamente entre voluntad y elección, es claro que en este capítulo la «voluntad»

[18] El texto que traduzco es el de Bekker, ligeramente diferente del de Bywater. Una defensa con comentario del texto traducido se encontrará en Guariglia, *1973*, pp. 49 - 59.

que Aristóteles está analizando, es la voluntad determinada por la razón, es decir equivalente en última instancia a la *proaíresis*[19]. La posición de Aristóteles se define por oposición a dos tesis extremas, contrarias entre sí. La primera (*i*) sostiene que *todo* aquello que es objeto de la voluntad es el bien en sí; la segunda (*ii*), que *todo* aquello que es objeto de la voluntad es el bien aparente. Cada una de las dos tesis coinciden en no dejar abierta la posibilidad de que algo pueda ser objeto de la voluntad sin ser o (*i*) el bien en sí y solamente éste, o (*ii*) el bien aparente y solamente éste. (*i*) es la tesis defendida por Platón en los diálogos medios (*Gorg.* 468 c3-d9, *Men.* 78 a9-b8); (*ii*) es la tesis defendida por Protágoras, al menos según el testimonio del mismo Aristóteles, de acuerdo con el cual aquél incluía en su afirmación de que el hombre es la medida de todas las cosas también a los valores (*Met* XI 6, 1062 b 13-19).

Contra (*i*) Aristóteles argumenta que quienes así opinan, «deben admitir que no es el objeto de la voluntad lo que quiere aquél que no elige correctamente —pues, si en efecto es objeto de la voluntad, debe ser también algo bueno; sin embargo pudiera darse el caso de que sea malo—». Dicho en otros términos, si es imposible elegir y decidirse por un fin incorrecto, entonces desaparece una de las notas distintivas de lo «bueno», a saber, su carácter selectivo y normativo, pues en caso de que alguien quisiera algo malo, no estaría realizando un acto de su voluntad.

Contra (*ii*), Aristóteles objeta que quienes identifican al objeto de la voluntad con el bien aparente (y sólo con éste), «[deben admitir] que no existe aquel objeto de la voluntad que es por naturaleza [el mismo para todos], sino sólo lo que a cada uno le parezca [que está bien]. Pero a cada uno le parece, de hecho, una cosa distinta y puede ocurrir que éstas sean hasta contrarias entre sí». La tesis protagórica introduce, de hecho, el relativismo moral: desaparece, junto con la noción de un «bien válido para todos» (lo que Aristóteles llama aquí «por naturaleza»), la noción normativa de *bondad*, puesto que es suficiente que a alguien le aparezca algo como bueno para que eso sea

[19] Así también lo entiende Dirlmeier, *EN*, p. 332.

bueno. En un mismo momento y con respecto a lo mismo, sin embargo, a un individuo *A* puedo parecerle bueno *fr* y a un individuo *B*, no-*fr*. Dado que se puede predicar con igual validez de instancias contradictorias, «bueno» carecería de sentido.

La solución que Aristóteles propone, paradigmática para toda su ética, es la misma que ya hemos encontrado al tratar la cuestión entre dialéctica y verdad en el capítulo 3, y se apoya en la distinción entre la posesión de una determinada propiedad de dos maneras distintas, pero con transiciones entre ellas: *absolutamente* (*haplôs*) y *con relación a alguien* (*tinî*). Como vimos, Aristóteles aplica esta distinción a las relaciones de *inteligibilidad* en *Top* y *Met*, comparándolas en un pasaje de esta última expresamente con la comprensión de lo bueno.

> Met VII 3, 1029 b 3-8, «*Es conveniente pasar de lo menos inteligible a lo más inteligible; es así, en efecto, como todos aprenden, pasando de lo menos inteligible a lo más inteligible por naturaleza. Y es por ello que, de la misma manera que en las acciones se pasa de hacer aquello que es bueno para uno a hacer coincidir lo que es bueno para uno* (tò hekástōi agathón) y *lo que es bueno en sí, así también [en el conocimiento] partiendo de lo que es más inteligible para uno pasaremos a hacer coincidir lo que es inteligible por naturaleza con lo que es inteligible para uno*»[20].

De este modo, se delinea el camino intermedio trazado por Aristóteles entre el extremo realismo platónico de las ideas y el relativismo de la Sofística. El hombre sensato tanto en el campo del conocimiento como en el de la acción se encuentra en medio de los *fenómenos*, con su aspecto cambiante y con sus particularidades. Ejercer su juicio equivale a pasar de aquello que nos resulta más conocido en las circunstancias dadas a lo que es más general y abstracto, y, por ello, más inteligible en sí, porque explica de modo universal lo particular. De la misma manera que un hombre sano juzga adecuadamente los alimentos que son apropiados para todos, mientras que el enfermo

[20] Sobre lo inteligible para uno y en sí, cp. Evans, *1977*, pp. 69 ss.

sólo puede elegir aquellos que su cuerpo soporta, de modo que carece de un gusto generalizable, así también el hombre sensato tiene acceso a lo más inteligible en general, es decir, universalmente válido porque es verdadero, y el hombre *honesto* a lo que es *bueno para todos*, es decir, también *universalmente válido*. El universalismo aristotélico, a diferencia del platónico, no se rige por un único esquema inflexible de verdad y de bondad, el ideal matemático de la ciencia y de la *téchnē*, sino que admite variaciones y matices de acuerdo con la variabilidad intrínseca de los fenómenos, tanto los naturales como, en mayor medida aún, los humanos. Sin embargo, constituye a mi juicio un error considerar por ello que Aristóteles renuncia dentro de las acciones a aceptar un criterio de bondad que vaya más allá del particularismo de cada situación[21]. Los textos coincidentes de *EN*, *Met* y *Top* VI 4, 142 a 2-15, demuestran que la capacidad argumentativa se aplica de acuerdo con Aristóteles por igual dentro del ámbito de la discusión, del conocimiento y de la acción. Como expusimos en el capítulo 3, el método al que apela la ciencia práctica es esta capacidad argumentativa, la dialéctica, que constituye el necesario entrenamiento para que el *spoudaîos*, el hombre de juicio sensato y honesto, pueda deliberar de acuerdo con las exigencias de cada caso, teniendo a su disposición la oferta de *lugares* bajo los cuales subsumir el caso particular que se le presenta. Escoger la descripción de una determinada situación, constituye el primer paso de una deliberación correcta que culmine con la elección justa. El entrenamiento intelectual debe estar acompañado para ello de la disposición de carácter necesaria para enfrentar las inclinaciones (placeres y dolores) que podrían inducir al hombre virtuoso a torcer su juicio y errar su decisión.

VI. *La acción noble: un fin en sí misma*

Podemos sintetizar ahora los aspectos definitorios de la virtud *moral* de acuerdo con Aristóteles. Al poner el acento sobre su peculiaridad *moral*, queremos distinguir claramente este lado de la cuestión de los

[21] Tal es, si la he entendido bien, la posición de Nussbaum, *1985*, pp. 290-306.

otros requisitos psicológicos, antropológicos, sociales, etc., que también discute Aristóteles, induciendo frecuentemente a sus intérpretes a una notable confusión. Luego de haber tratado la deliberación, la elección y la voluntad, estamos en condiciones de entender en toda su amplitud la afirmación de acuerdo con la cual «las virtudes son en cierto modo elecciones» (*EN* 1106 a 3-4). En efecto, son formas efectivas de actuar, mediante la elección cuidadosamente deliberada del fin de nuestras acciones, un fin que no es externo a ellas — ya que no se trata, como en el caso de las producciones, de medirlas por sus resultados exteriores—, y cuya realización constituye en sí el logro de algo *noble* (*kalón*).

> EN III 7, 1113 b 8-13, «*De modo que, si está en nuestro poder actuar, cuando esto es algo* noble, *también está en nuestro poder no actuar, cuando esto es algo* vil; *y si no actuar, cuando esto es algo* noble, *está en nuestro poder, también actuar, cuando esto es algo* vil, *está en nuestro poder. Ahora bien, si está en nuestro poder llevar a cabo actos* nobles *y actos* viles, *e igualmente en nuestro poder no realizarlos, y si en esto consiste ser* buenos *o* corruptos, *entonces está en nuestro poder ser* virtuosos o viciosos.»

Este pasaje que cierra la discusión de la virtud en general pone en claro en qué consiste actuar de acuerdo con la virtud: en realizar *actos nobles y evitar actos viles*[22]. Tal es el sentido de las expresiones que Aristóteles utiliza constantemente refiriéndose a las virtudes: «Las acciones de acuerdo con la virtud son *nobles y en vista de lo noble (kalaí kaì toû kaloû héneka)*» (*EN* IV 2, 1120 a 23-24, etc.). En otros términos, las acciones morales deben ser realizadas *voluntaria* y *deliberadamente*, queriendo el fin propuesto y eligiéndolo como el fin que se pretende alcanzar a través de la acción misma, cuya descripción como una acción *virtuosa* de cierta clase debe estar previamente a la disposición del agente. Este *fin en sí mismo* es lo noble que está inscrito y es inherente a la acción moral misma.

[22] Cp. Monan, *1968*, pp. 101-103; Cooper, *1975*, pp. 78-82.

EN II 3, 1105 a 26-33, «*El caso de las artes y el de las virtudes no son semejantes. Los productos de las artes tienen su bondad en ellos mismos, de modo que es suficiente que tengan ciertas características, pero si los actos realizados de acuerdo con la virtud tienen ciertas características, no se actúa [necesariamente por eso] de modo justo o temperante, sino solamente si el agente actúa también estando con una cierta disposición:* en primer lugar, si tiene conocimiento de lo que hace, en segundo lugar, si él elige las acciones y si las elige por sí mismas, y en tercer lugar, si actúa con una disposición [del carácter] firme e inamovible».

Las acciones virtuosas se adquieren por la práctica, pero ésta no puede ser una simple repetición externa de lo que todos hacen, sino que el agente debe actuar voluntariamente (*hekoúsion*) de acuerdo con la virtud, habiendo deliberado y decidido consciente e intencionalmente realizar el acto que la virtud correspondiente exige en las circunstancias propicias como un *fin en sí mismo*. Toda otra consecuencia ulterior de la acción noble que el agente pudiera esperar, no puede contar como un fin sino de modo accidental, pues en otro caso, le quitaría a la acción virtuosa el carácter de *noble*, es decir, de ser un *bien en sí misma* y no en virtud de otro bien. *Nada* en la exposición aristotélica de la virtud contradice esta tesis general, que será luego confirmada, caso por caso, en el tratamiento de cada una de las virtudes específicas. Dado que éstas son múltiples, las distintas formas de realizar cada uno de sus fines serán otros tantos *kalá*, otras tantas formas distintas de realizar *bienes elogiables por sí mismos*. Esta *pluralidad de bienes* específicos como bienes en sí mismos que se deben escoger sin otras consideraciones ulteriores, es propio de la moral de la virtud y de su peculiar estructura *teleológica*. Quienes sostienen que la ética aristotélica es una ética con un fin *inclusivo*, la eudemonía, al cual están subordinados todos los demás fines, no solamente fuerzan el sentido de todos los textos en los que Aristóteles expone su concepción de la virtud sino que arruinan también la moral aristotélica de la virtud como un modelo de moral *autónoma*.

Capítulo 7 Las virtudes sociales y la sociedad jerárquica

I. *Introducción: la sociedad griega en los s. V-IV a.C.*

La exposición de las virtudes que se suele denominar «sociales» en la ética aristotélica, tales como la *temperancia*, la *liberalidad*, la *magnificencia* y la *magnanimidad*, debe ser precedida, a mi juicio, de una breve caracterización de los grandes rasgos de la sociedad griega de la época clásica para que su misma inclusión en un tratado de ética sea inteligible. Quienes, en efecto, pretenden interpretar el texto desnudo sin relacionarlo con su trasfondo social, bajo pretexto de fidelidad al autor cometen en realidad toda suerte de anacronismos, trasladando sin mediación ninguna concepciones y relaciones propias de la sociedad moderna a una sociedad tradicional y jerárquica, como era la griega. Es, por cierto, imposible dar aquí algo más que una somera caracterización general, a fin de poder ampliar luego las conexiones entre los aspectos sociales, sus correlatos y presupuestos, por un lado, y las cuatro virtudes citadas que examinaré con más detalle, por el otro. Remito, pues, a quien desee ampliar su información histórica sobre la economía y la sociedad griega a la bibliografía reunida bajo ese título al final del libro.

La actitud de los historiadores de la filosofía con relación a las realidades que estaban detrás de los textos filosóficos aristotélicos a la que me he referido, no les es peculiar. Se trata, más bien, de la continuación en la forma de concebir y enfrentar la sociedad griega propia de los grandes historiadores del siglo XIX, cuyo más conspicuo representante fue Eduard Meyer. Su modo de concebir y exponer la historia social y económica de Grecia como si desde entonces no hubiera habido saltos y transformaciones profundas fue objeto de un amplio debate a fines del siglo pasado y principio de este con el economista e historiador de la economía K. Bücher, el cual versó sobre el carácter «moderno» (Meyer) o «primitivo» (Bücher) de la economía y de la sociedad antigua[1]. A partir de la masiva interven-

[1] Cp. Meyer, *1910*, pp. 81-160; Bücher, *1901*, pp. 193 - 254. La historia de la polémica está expuesta por Will, *1954*, pp. 7-22; Humphreys, *1970*, pp. 1-26,

ción de Max Weber en su contribución a la sociología de la Antigüedad clásica[2] al lado de Bücher y de los primitivistas, la discusión quedó definitivamente cerrada, a pesar de que algunos historiadores posteriores de la economía griega prosiguieron trabajando como si la polémica no hubiera nunca existido[3].

Como señala Finley, Weber y su seguidor, Hasebroeck, demostraron que la típica ciudad-estado griega era, fundamentalmente, no una ciudad de productores, como la ciudad medieval o moderna, sino fundamentalmente de *consumidores*, de modo tal que la intervención del estado antiguo en la economía, si se podía llamar así a la actividad de subsistencia de la población, se limitó exclusivamente a asegurar la importación de cereales, en especial de trigo, para alimentar a sus habitantes. El carácter de la ciudad antigua, formada por terratenientes o campesinos que poseían una porción del campo circundante de la cual vivían sea trabajándola ellos mismos o por medio de administradores, cobró así una categoría especial, que se profundizó a medida que se fue incorporando el otro rasgo característico de la ciudad antigua, su composición por *ciudadanos guerreros*. Tal es el tipo ideal de la ciudad estado de los *hoplitas*[4].

¿Qué característica tenía la ciudad de los hoplitas? En primer lugar, como señalamos antes, no era una ciudad comparable a las surgidas en la alta Edad Media, que constituyeron el punto de partida de la moderna economía. Sus habitantes no tenían un tipo de producción distinta a la del campo que la rodeaba, de modo que diera lugar a una división de trabajo y a un intercambio entre ciudad y campo. Todo al contrario, existía no sólo una continuidad sin interrupción alguna entre la ciudad y su territorio (la *chôra*), sino que además el título de pertenencia al conjunto de los ciudadanos (*polítai*) estaba expresamente restringido a aquellos que poseyeran un fundo (*klêros*)

---

y Austin y Vidal Naquet, *1972*, cap. 1. Para una bibliografía actualizada véase Kloft, *1992*, pp. 25 ss.

[2] Cp. Weber, *1924*, pp. 1-288, espec. pp. 7 ss.

[3] Cp. las observaciones de Finley al respecto, *1973a*, pp. 17-35 con notas y *1977*, pp. 305 ss.

[4] Sobre la identidad del ciudadano y del guerrero en la ciudad antigua, cp. Vidal-Naquet, *1968*, pp. 161-181; y Garlan, *1972*, espec. pp. 62 ss.

en el territorio de la ciudad. El ciudadano antiguo es un ciudadano sobre la base de un fundo, sea éste provisto directamente por el estado, junto a los siervos y esclavos necesarios para cultivarlo, como en el caso de Esparta, sea en base a la posesión individual hereditaria por parte del *pater familias*, como en el caso de Atenas. De un modo u otro, la posesión de un *klêros* era, originalmente, la base indispensable para formar parte del grupo privilegiado de ciudadanos guerreros que se proveían a sí mismos de sus propias armas y combatían como infantes pesadamente armados en formación cerrada: los *hoplitas*. El hoplita es, por lo tanto, un propietario mediano, cuyo campo proveía básicamente para su subsistencia y la de su familia ampliada, que podía llegar a albergar tres generaciones bajo un mismo techo. Él, aunque se ocupara personalmente de sus asuntos, tenía que disponer de gran parte de su tiempo para dedicarlo a su ejercitación física y militar, esto es, a sus deberes políticos primordiales. Para ello, debía, pues, contar con la disponibilidad de mano de obra *esclava* que lo descargara de las tareas agrícolas.

La base de la economía familiar era, pues, el *oîkos*, un término amplio que comprendía no sólo las partes inmobiliarias, como el campo, la casa, etc., sino también el conjunto de los valores mobiliarios, desde moblaje, utensilios de labranza, metales atesorados, vajilla, etc., hasta los esclavos y los rebaños[5]. Pero el *oîkos* es fundamentalmente también una institución social que comprende tres especies distintas de relaciones: «las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer y el padre y los hijos; es necesario considerar, pues, respecto de estas tres relaciones cómo son cada una de ellas, a saber, la despótica, la conyugal [...] y la parental» (*Pol* I 3, 1253 b 5-10). La estructura de las relaciones dentro de la sociedad doméstica es, por cierto, completamente jerárquica: «el padre y el marido gobierna a su mujer y a sus hijos como a libres en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer políticamente, a los hijos, monárquicamente. En efecto, salvo excepciones fuera de lo natural, el varón es más apto para la

[5] Cp. Brunner, *1956*, pp. 33-61; Austin y Vidal-Naquet, *1972*, pp. 54-58; Finley, *1973a*, pp. 20-34.

dirección que la hembra, y el de más edad y hombre ya hecho, más que el más joven y todavía inmaduro» (*Pol* I 12. 1259 a 36-1259 b 4). Esta jerarquía, como veremos, tiene sus consecuencias importantes con respecto a la ética.

En el siglo V, a partir de la instalación de la democracia, el acceso a la ciudadanía fue severamente restringido. En Atenas, eran considerados ciudadanos solamente aquellos que provinieran de padre y madre atenienses. De ahí que las costumbres y la legislación con respecto al matrimonio y a los hijos legítimos haya sido particularmente rígida, existiendo inclusive la obligación de contraer matrimonio para los ciudadanos tanto en Atenas como en Esparta y severas penas para los delitos de adulterio[6]. El estado tenía, en efecto, un particular interés en que no disminuyera el número de sus familias y de sus ciudadanos, porque en ellos se apoyaba toda su existencia material y legal: no había pues diferencia entre el estado y la sociedad, sino que ésta se identificaba con aquél[7].

Frente al ciudadano de pleno derecho aparece el no-ciudadano, cuya caracterización no es unívoca. En el límite se encuentra aquel habitante libre, originario del mismo territorio pero desposeído de toda propiedad territorial, un indigente (*thês*) que se ve compelido a procurar su sustento con su propio trabajo, cuya inclusión o no en el cuerpo de ciudadanos dependía de la amplitud o estrictez de la constitución. Entre los no ciudadanos está la gran cantidad de extranjeros, griegos y no-griegos, que afluían a una ciudad como Atenas, el mayor puerto comercial de la antigüedad clásica, en cuyas manos están los negocios, inclusive el comercio marítimo, indispensable para el mantenimiento alimentario de la ciudad; por último, los esclavos, bárbaros en su gran mayoría, que en el caso de Atenas pertenecen casi exclusivamente a la especie del *esclavo-mercancía* (*chattel slave*), cuya utilización como mano de obra es no sólo indispensable para la ciudad-estado sino también universalmente expandida.

La sociedad de la ciudad-estado presenta así una doble configuración: (*i*) por una parte, exhibe una clara jerarquía estamental, con dos

[6] Cp. Busolt, *1920*, I, pp. 221-224, 239-247.
[7] Cp. Ehrenberg, *1965*, pp. 108 ss.

grupos netos: (*i*[1]) uno que posee todos los derechos y privilegios sobre determinadas formas de propiedad y ocupación, basados a su vez en una función guerrera fundamental; y (*i*[2]) otro, excluido del primero, que a su vez presenta una gradación según su condición de libre, meteco (*métoikos*) o esclavo (*doûlos*); (*ii*) por otra parte, existe una clara estratificación en el interior del cuerpo mismo de ciudadanos, esto es, de aquellos que si bien pertenecen al mismo estamento en la división dicotómica y funcional, no les acontece lo mismo dentro de la división censal, es decir, siguiendo un criterio de gradación según la riqueza. Según este último criterio encontramos una gradación que va desde aquellos que cuentan con el título desnudo de ciudadano libre, que Aristóteles reparte en tres subclases: artesanos, comerciantes y *thêtes*, hasta aquellos otros que forman parte de las clases poseedoras: los campesinos y la clase *litúrgica*, esto es, la más rica, que debía aportar servicios (*leitourgíai*) de su propio peculio a la ciudad (*Pol* IV 4, 1291 a 1-40). La división estamental cruzaba transversalmente tanto la gradación según la riqueza como la división ocupacional según criterios modernos: existían metecos que por su riqueza se equiparaban a los ciudadanos de la clase litúrgica, así como entre los comerciantes y artesanos se encontraban, junto a numerosos metecos y esclavos, también ciudadanos.

Fueron dos rasgos que señalaron la decadencia de la antigua ciudad-estado durante el siglo IV, el auge de los ciudadanos desposeídos que vivían exclusivamente a costa del estado, mediante la remuneración de los cargos, la distribución gratuita de trigo, etc., al punto de constituir un «proletariado consumidor», como lo denomina Weber, y la progresiva dependencia de la labor de los extranjeros por parte de la ciudad, ya sea para el desarrollo del comercio, en especial, para la provisión de los alimentos, ya sea para el desarrollo de las actividades bancarias y financieras[8].

La rígida estratificación de la sociedad se trasluce, por último, en el amplio vocabulario utilizado para calificar a la capa superior de los ciudadanos por oposición a la masa de los pobres: *áristoi, béltistoi, kaloì kaì agathoí, esthloí, eugeneîs, gennaîoi, gnōrimoi, epieikeîs,*

[8] Cp. Pecirka, *1967*, pp. 23-26.

chrêstoí, charíentes[9]. Es superfluo señalar la coincidencia entre esta terminología y la empleada por Aristóteles para referirse a quien representa su paradigma moral, el *phrónimos*. El trasfondo aristocrático de su ética aparece aquí al descubierto.

II. *La organización jerárquica en el hombre y la sociedad*

Como hemos visto en el capítulo 5, Aristóteles divide de modo general los bienes en dos grandes clases: los del alma y los exteriores: a su vez, éstos comprenden tanto los bienes del cuerpo como los propiamente externos: riqueza, fortuna, etc. Estos últimos constituyen, en la terminología habitual de Aristóteles, los *bienes en sentido absoluto* (*haplôs*). Ahora bien, dentro de la otra división entre los bienes que se eligen en virtud de otros y los que se eligen por sí mismos, los bienes absolutos corresponden normalmente a los primeros, dado que aquellos que son fines en sí mismos corresponden exclusivamente a los bienes del alma, especialmente a las virtudes. Entre los bienes en sentido absoluto tienen una relevancia particular aquellos producidos por las artes, entendidos como instrumentos, cuya utilización (*chrêsis*) corresponde a las acciones en sentido estricto, es decir, a las *práxeis*, que son bienes en sí mismas y no tienen otra finalidad fuera de ellas. Entre ambas clases de bienes existe, pues, una clara jerarquía, que Aristóteles describe de varias maneras; todas empero coinciden en lo esencial: entre la acción (*prâxis*) o uso (*chrêsis*) por un lado y la producción (*poíēsis, téchnē*) por otro existe una relación de dominador a dominado, que se extiende a toda la organización social y a la misma organización interior del individuo. El productor (como por ej. el fabricante de flautas) es el dominado, el que usa del producto y actúa (como por ej. el flautista) es el dominador (*Pol* III 4, 1277 b 29-30). El grado más extremo de esta relación de dominio está constituido por un tipo de relación, que, aunque comprende por lo menos tres instancias distintas, es designada por la más característica de ellas, la del amo y el esclavo, y recibe por ello el nombre de *despótica*:

[9] Busolt, *1920*, I, p. 211; Austin y Vidal-Naquet, *1972*, p. 39-40.

EE VII 9, 1241 b 19-24. *«Puesto que la relación del alma con el cuerpo, del artesano con su instrumento y del amo con el esclavo es semejante, no existe comunidad entre los dos términos de la relación. No son en efecto dos [entidades independientes] sino que sólo el primer término es una unidad, el segundo no, sino parte de esa unidad. No hay tampoco un bien para cada uno de ambos términos, sino que el mismo bien de aquél que es uno y para beneficio y en vista del cual existe la relación, es el de ambos. Pues: el cuerpo es un instrumento congénito, el esclavo es como una parte e instrumento del amo, separado de él, y el instrumento es como un esclavo sin alma».*

En un pasaje paralelo al presente de la *EN*, Aristóteles extrae la conclusión implícita en lo anterior: dado que no existe comunidad entre ambos términos de la relación, sino sujeción absoluta, tampoco puede existir entre ellos ni justicia en el plano jurídico, ni amistad en el plano ético.

EN VIII 13, 1161 a 34-b 10. *«En aquellas relaciones en las que no hay nada en común entre dominador y dominado, tampoco hay amistad, porque no hay justicia: así entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo. En cada caso los segundos reciben un beneficio de los que se sirven de ellos, pero no hay amistad respecto de lo inanimado, ni tampoco justicia. No es posible tenerla tampoco con un caballo o con un buey, o con un esclavo en cuanto esclavo, porque no se tiene nada en común con ellos. El esclavo es, en efecto, un instrumento animado, y el instrumento un esclavo inanimado. En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, aunque sí en cuanto hombre. En efecto, parece existir una cierta justicia para todo hombre con relación a todo otro que puede participar de una ley o convención, y, en consecuencia, tambien una cierta amistad, en la medida en que se trata de un hombre»*[10].

[10] Para esta definición del esclavo como una «propiedad animada» y, en general, el *status* jurídico que, salvo casos excepcionales, igualaba al esclavo a una bestia de trabajo, cp. Gernet, *1951*, pp. cxix ss., Finley, *1982*, pp. 92 ss.

Las otras dos relaciones de dominación no tienen este carácter tan extremo, sino que admiten un cierto reconocimiento de la entidad del segundo término de la relación de dominación: la esposa, con quien existe relación de igualdad pero debe subordinarse a la voluntad del marido, y los hijos, que están completamente sometidos a su discreción paternal. La condición necesaria de esta dominación irrestricta, que es al mismo tiempo su justificación ética, es provista por la superioridad de la virtud en el que domina con relación a la virtud en el dominado.

Pol I 13, 1259 b 39-1260 a 24. *«Si el que manda no es temperado y justo, ¿cómo ejercerá noblemente su dominio? Y si no lo es el comandado, ¿cómo obedecerá noblemente? Si es incontinente y cobarde, no hará nunca lo que debe. Es evidente, por tanto, que ambos [el dominador y el dominado] tienen que participar de la virtud, y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquéllos que por naturaleza deben obedecer. Éste ha sido nuestro principio rector cuando tratábamos del alma: en ésta, en efecto, existe por naturaleza un elemento que domina y otro que es dominado, de los cuales decimos que existe una virtud correspondiente, tanto de la parte racional como de la no-racional. Es evidente que lo mismo ocurre también en los demás casos, de modo que en la mayoría los regentes y los regidos lo son* por naturaleza (phýsei). *El libre rige al esclavo de otro modo que el hombre a la mujer y el hombre adulto al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa, la mujer la posee, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su función. Así, el que domina y gobierna debe poseer la* virtud moral perfecta *(pues ésta es la función por antonomasia del* arquitecto (architéktōn) *y la razón es el arquitecto); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. Es evidente, pues, que todos los que hemos dicho, poseen la virtud moral, pero no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino*

que la del hombre es una fortaleza para mandar, la de la mujer, para servir, y lo mismo las demás virtudes».

El tópos de la jerarquía del alma sobre el cuerpo y de la parte racional sobre la no-racional del alma es una herencia directa de la filosofía platónica y había sido utilizado ya por Aristóteles en el *Protr* B 58-62 Düring. Lo destacable de su reiteración tanto en los pasajes de las *Éticas* como en el de la *Pol* es su empleo en las relaciones de «amistad», en el sentido amplio que tiene el término griego (*philía*), que abarca también las relaciones domésticas y familiares. El pasaje de la *Pol* arroja luz sobre las razones de Aristóteles para echar mano al argumento de la estructura jerárquica: se trata de prescribir e inculcar aquellas virtudes morales imprescindibles para el trato social, comenzando con el que se da en el interior de la familia. El conjunto de las virtudes sociales tiene que ver, en efecto, con los *bienes externos*: comida y bebida, placeres sexuales, distribución de riquezas, regalos y donaciones, etc. Quien tiene a su cargo la responsabilidad de realizar esa tarea es el *pater familias*, que como cabeza de su grupo familiar debe transmitir los usos y costumbres de manera reflexiva y adecuada a cada circunstancia.

Esta obstinada preocupación tanto de Aristóteles como de su maestro en sostener y reafirmar un ordenamiento social jerárquico en la familia y en la ciudad que era, en definitiva, el tradicional, hace pensar que a juicio de ambos existían ya formas de vida que desafiaban la autoridad de aquellas sancionadas por el *éthos*. Aristóteles se refiere repetidas veces a esas formas de vida, utilizando términos fuertemente peyorativos.

EN I 3, 1095 b 15-22, *«La masa y los más groseros identifican [el bien y la felicidad] con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa. [...] Los hombres vulgares prefieren manifiestamente una vida de bestias, al igual en todo que los esclavos, pero ellos tienen cierta razón [al actuar así], porque muchos de los que se hallan en el poder se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo».*

Aquí es donde se enfrentan las dos formas de vida: la prescrita por el *éthos* y la vida voluptuosa, con consecuencias graves para el orden socio-político de la ciudad. En efecto, puesto que el deseo de poseer y gozar de los bienes externos y el ansia incesante de procurarse goces corporales, no tienen de por sí límite, forzosamente impele a quien adopta esta forma de vida hacia un tipo de actividad económica distinta de la tradicionalmente establecida.

> Pol I 9, 1257 b 38-1258 a 14, «*De aquí que a algunos les parezca que ésta es la función de la economía doméstica [i.e., la* crematística*], y acaben por pensar que hay que conservar o aumentar indefinidamente la riqueza. La causa de esta actitud es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo ilimitado el deseo por tales cosas, desean tambien los medios ilimitados para procurárselas. También cuantos aspiran a vivir bien, buscan los medios de procurarse placeres corporales, y como éstos parecen depender de la adquisición de los bienes, dedican toda su actividad a la producción de riquezas, y por esta causa ha surgido la segunda forma de la crematística. En efecto, dado que el goce reside en el exceso [de bienes exteriores], buscan los medios para procurarse este excedente que les de el placer. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, usando todas sus facultades de un modo antinatural; lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza, ni tampoco es lo propio de la estrategia ni de la medicina, cuyos fines respectivos son la victoria y la salud. No obstante algunos convierten en crematísticas todas las facultades, como si el producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin*».

Es evidente que en la distinción de dos formas de vida claramente separadas: la encaminada hacia la *buena* vida, que se identifica con la del *paterfamilias*, por un lado, y la poseída por el deseo ilimitado de placeres y riquezas, que conduce indefectiblemente a la crematística antinatural, por el otro, Aristóteles procede con un criterio primordialmente moral y no descriptivo[11]. El examen de las virtudes sociales confirmará esta última observación.

[11] Así también ahora Schütrumpf, *Pol*, I, pp. 332-334.

III. *La temperancia (sòphrosýnē)*

Es casi imposible traducir a los idiomas modernos la pluralidad de matices que la familia de términos griegos *sōphrōn, sōphroneîn, sōphrosýnē* expresaba. Dentro de las traducciones tentadas, creo que la mejor es la que apela al término latino *temperantia*, aun cuando éste sugiere relaciones de sentido diferentes (cp. *temperare, temperatura*, etc.). El término griego, en cambio, retiene desde su origen una estrecha conexión con una de las palabras para designar la mente, *phrên*, ya que el adjetivo proviene de la combinación siguiente: *sôs phrên*, (homérico *sao-phrōnéō, saophrosýne*), literalmente, «mente sana» (cp. *EN* 1140 b 11: «De allí que llamemos a la *sōphrōsýne* con este nombre, porque *conserva (soizein)* a la *phrónesis*»). Esta calificación tiene en Homero un significado exclusivamente pragmático semejante a la expresión en español «estar en su *sano juiçio*», cp. *Od.* 23, 11-13: «¡Ama querida! Los dioses te han trastornado y [...] te han hecho salir de tu sano juicio (*saōphrosýne*)». El héroe homérico desconoce o da una importancia muy secundaria a la *moderación* como virtud moral. En realidad, no hay nada por encima del héroe que pueda detener su furia o su capricho, salvo la intervención directa de un dios[12]. Esta ignorancia de todo límite a su poder salvo la manifestación de un poder mayor, un rasgo que Nietzsche extrae desde las profundidades de la prehistoria épica para reinsertarlo en la filosofía contemporánea[13], cederá prontamente el paso a la progresiva expansión y el creciente reconocimiento de las virtudes *cooperativas*, como las denomina apropiadamente Adkins, que acompañan el paulatino repliegue de la aristocracia homérica y el concomitante auge de la nueva ciudad-estado de los hoplitas. Probablemente sea el poeta megárico Teognis, de finales del siglo VI a.C., quien nos ha dejado los primeros testimonios del término *sophrosýne* usado con el nuevo sentido de «moderación», tanto en el goce individual de la bebida (vv. 483ss) como en el comportamiento político de los ciudadanos

[12] Cp. Adkins, *1960*, pp. 37 ss.; Snell, *1946*, pp. 130 ss.
[13] Cp. Nietzsche, *1887*, pp. 306-309.

(vv. 39-42)[14]. El concepto clásico de *sōphrosýnē* como «temperancia», en el sentido de restricción de los propios impulsos, especialmente los agresivos, con relación a otros, lo encontramos plenamente formulado en Antifón el sofista.

Frag. B 58, Diels-Kranz, *«quien se acerca a su prójimo con intenciones de perjudicarlo, y al hacer esto teme que yerre lo que pretende hacer y, en cambio, obtenga lo que no quiere, éste es más bien* temperante (sōphronésteros). *En efecto, al temer, duda. Mientras duda, frecuentemente el tiempo transcurrido entretanto disuade a la mente de [no proseguir] lo que se proponía. [...] Quien, en cambio, cree que podrá maltratar a su vecino pero que él mismo no sufrirá, ese no es temperante. Las esperanzas no son algo bueno en todas circunstancias: tales esperanzas, en efecto, han arrojado a muchos a incurables desgracias y ellos mismos terminaron padeciendo de modo manifiesto los perjuicios que ellos creían causar a sus prójimos. Nadie podría juzgar más correctamente [el grado de] temperancia* (sōphrosýnē) *de otro que aquél que impide el paso de su ánimo a los placeres del instante y ha podido dominarse y vencerse a sí mismo. Aquél, en cambio, que quiere satisfacer su ánimo al instante, quiere lo peor en lugar de lo mejor».*

Frag. B 59, Diels-Kranz, *«Quien jamás sintió deseo ni rozó lo vergonzoso y lo vicioso, no es hombre temperante* (sōphrōn). *No existe, en efecto, nada que él haya previamente dominado para convertirse a sí mismo en un hombre disciplinado».*

El texto del frag. 58 da por sentado que el ámbito donde se ejerce la temperancia es en el de la *interrelación* con los otros Quiénes son estos «otros» se da por sobreentendido: ciertamente no los esclavos ni los metecos de ambos sexos que se dedican a trabajos serviles. Sí, sin duda, en primer lugar los conciudadanos, especialmente quienes conforman el estamento superior de la ciudad, sea por su pertenencia a familias tradicionales y poderosas, sea por su propio prestigio, influencia, riqueza o poder. Luego, en general los hombres libres y las

[14] Cp. sobre Teognis, Burn, *1960*, pp. 247-264; Fränkel, *1962*, pp. 455-483.

mujeres e hijos de otros ciudadanos[15]. El objetivo principal de esta virtud reside en reprimir aquellos intentos de actuar infringiendo a algún «otro», dentro del estrecho círculo de los que cuentan como prójimos, un daño. A partir de esta precisión se abren inmediatamente dos interrogantes, (*a*) por los límites claros de lo que constituye en sentido moral y legal «un daño», y (*b*) por los motivos del agente para abstenerse de llevar a cabo ese daño.

(*a*) Qué ha de entenderse por un tratamiento adecuado con relación a los demás ciudadanos y qué como una acción prohibida, es lo que expresa la ley (*nómos*). La revelación más clara de que un pueblo es temperante es su grado de obediencia a las leyes, de modo que es preferible ciudadanos más simples pero educados de tal modo que la temperancia surja del respeto (*aidôs*) por las leyes de la ciudad: así se expresan en Tucídides Arquidamas dirigiéndose a los espartanos y Cleón a los atenienses (I, 84, 3; III, 37, 3). Es, por tanto, natural que la conexión más frecuente de *sōphrōn* como atributo se de, por una parte, con *sophós*, «sabio», y, por otra, con *díkaios*, «justo». Mientras que la primera subraya el aspecto intelectual de la virtud, la segunda establece una firme conexión con las normas que rigen la conducta interpersonal[16]. No es, pues, sorprendente encontrar como una dura condena de una ciudad los siguientes versos de Sófocles, fr. 683, Pearson: «pues no podría ser una ciudad segura en la que se pisotea con ambos pies la justicia (*tà díkaia*) y la temperancia (*tà sōphrona*)».

Esta estrecha conexión entre el tipo de conducta establecida por la ley y la temperancia, que se resume en el acatamiento de lo prescrito, la encontramos en varios pasajes en la obra aristotélica.

> Rhet I 9, 1366 b 13-15 *«la temperancia es la virtud por la que se procede en los placeres del cuerpo según lo ordena la ley»;*

[15] Cp. Dover, *1974*, pp. 273 ss. La historia del concepto de *sōphrosýnē* en su evolución dentro de la ciudad griega ha sido escrita por H. North, cuyo libro no me fue accesible, cp. Gauthier-Jolif, *EN* II 1, pp. 236-237.
[16] Cp. Dover, *1974*, pp. 118-122, quien ofrece un amplio material y valiosos comentarios.

EN V 3, 1129 b 21-23: *«[La ley ordena] hacer lo que es propio del temperante, como no cometer adulterio* (moicheía) *ni comportarse con insolencia», y, por último, en su crítica a la propuesta platónica de que los Guardianes de la ciudad posean los bienes y las mujeres en común, observa,* Pol II 5, 1263 b 8-11 *«[quienes llevan al estado a ser una extrema unidad] destruyen la posibilidad de ejercitar dos virtudes: la temperancia respecto de las mujeres —pues es un acto* noble *mantenerse apartado de la mujer ajena por temperancia— y la generosidad respecto de las propiedades».*

Encontramos aquí una de las claves para comprender con precisión cuál es la clase de acciones prescrita por la temperancia: se trata, sin duda, de los placeres del cuerpo, en especial el de los sexuales, pero *no en general*, sino con relación a una mujer *ciudadana*. En efecto, el crimen denominado «adulterio» (*moicheía*) consistía en seducir la esposa, la madre viuda, la hija soltera, hermana o sobrina de un ciudadano. «El adúltero podía ser matado, si era atrapado en el acto, por el jefe de la casa ofendida; o podía ser retenido hasta que acordara pagar una compensación; o podía ser perseguido en los tribunales o maltratado y herido. Y cualquier cosa que le sucediera además, se añadía a la vergüenza de haber lesionado a un conciudadano»[17]. Las estrictas leyes de concesión de la ciudadanía solamente a quienes eran hijos de padre y madre ciudadana, por un lado, y las complicadas disposiciones sobre la transmisión de la herencia, por otro, muestran hasta qué punto el estado era celoso de la conservación tanto de su base ciudadana como de su sustento material, lo cual explica la dureza de las penas para un crimen relativamente leve. No está en juego, pues, la represión de la sexualidad como tal, ya que no existe restricción alguna para el goce de los placeres sexuales con esclavas, hetairas (normalmente extranjeras), y hasta con jóvenes, aunque en este caso, si se tratase de ciudadanos, podían presentarse perjuicios serios para el adolescente de la pareja, pues podía ser sospechado de haberse prostituido y perder sus derechos como ciudadano[18].

[17] Dover, *1974*, pp. 209-210. Cp. también, Busolt, *1920*, p. 223.
[18] Cp. Dover, *1974*, pp. 213-216.

En el «aspecto objetivo» de la temperancia se debe incorporar, pues, no solamente aquellos placeres que esta virtud tiene por objeto según Aristóteles, como sugieren Gauthier-Jolif, sino también en cuáles actos se encuentran los lugares de conflicto entre el goce de esos placeres y las restricciones normativas públicas que pesan sobre él. En efecto, un drama como el *Hipólito* de Eurípides pone claramente de manifiesto esta relación específica de la temperancia con las relaciones sexuales *prohibidas*. En el drama, puesto en escena en el año 428 a.C., la resistencia a Afrodita constituye uno de los motivos centrales de la tragedia. La intriga es bien conocida, y se puede reducir a lo siguiente: Hipólito, el hijo de Teseo —el héroe ancestral de los atenienses— es un bello joven cazador, que exhibe su devoción por Artemis mediante una rígida castidad. Afrodita, celosa e irritada por el desprecio del joven hacia ella, maquina su perdición. Para ello, hace nacer en Fedra, la mujer de Teseo y madrasta de Hipólito, una pasión otoñal por el mancebo, a la que ella no puede dominar. En su desesperación, Fedra decide suicidarse. Su ama, que representa el típico personaje euripideo, en el que la nueva filosofía de la naturaleza y la primera ilustración de los sofistas han infundido una visión más bien cínica del ser humano, la disuade y actúa como mediadora entre Hipólito y Fedra. El joven rechaza indignado los avances del ama y amenaza con revelar todo a Teseo cuando éste regrese. Esta actitud desencadena la tragedia: Fedra se suicida dejando una nota en la que acusa falsamente a Hipólito de violación. Teseo pide a Poseidón que castigue a su hijo, quien lo complace. Estando moribundo Hipólito, Artemis revela a Teseo toda la verdad. En un largo monólogo, vv. 373-430, Fedra expone su difícil situación y las razones que la llevan a preferir el suicidio a la deshonra. El deseo, una enfermedad (*nósos*) enviada por Cipris, puesto que no puede ser vencido por la temperancia, debe ser extinguido junto a su vida, a fin de evitar su infamia. Ésta es inevitable por la traición a sus deberes como esposa de Teseo y como madre de *ciudadanos atenienses*.

Eur., Hip, vv. 419-425. «*Esto mismo [i.e. mi sentimiento de vergüenza* (aidôs)*], pues, nos mata, queridas amigas, porque nunca me atraparán cubriendo de vergüenza a mi marido ni a los hijos que parí. Al contrario,*

que floreciendo libres y gozando de la palabra sin restricción habiten la ciudad de los afamados atenienses, sin desmerecimientos por la fama de su madre. En efecto, esclaviza (douloî) al hombre, aunque sea de arrojado corazón, cuando es consciente de los crímenes de su madre o de su padre»[19].

Como señala acertadamente Barrett, la emoción moral central en la revelación de Fedra es el *aidôs*, el sentido de respeto por sí misma que permite la propia afirmación ante los otros, porque surge del respeto debido al derecho de los demás. La temperancia es la virtud complementaria del *aidôs*, en sí mismo no considerado una virtud sino como el acompañamiento emocional de aquella, un rasgo esencial de la *sōphrosýnē*, que aun se conserva en una de las definiciones que da Platón, *Charm*, 160 e: «Yo creo —dice Carmides— que la temperancia hace que el ser humano tenga sentido de la vergüenza y sea proclive a ese sentimiento (*aischyntēlós*), y creo que la temperancia se refiere a los mismos [actos] a los que se refiere el sentido del respeto (*aidôs*)». El núcleo objetivo del conflicto en que están envueltos Fedra, Hipólito y Teseo por la venganza de Afrodita, está resumido en estas palabras de Fedra: no se trata de la represión de los deseos sexuales como tales, sino de la lesión que la satisfacción contraria a la ley y a la costumbre tradicional de esos deseos traería aparejada de los derechos, como gobernante y como ciudadanos respectivamente, de Teseo y de sus hijos. Se trata, sin duda, de un código aristocrático de honor, como indica Knox, pero un código que no es el de la aristocracia homérica sino el de la ciudadana, presente aún en la Atenas de los siglos V y IV. La internalización de ese código en la conducta individual es lo que confiere a cada miembro de la sociedad su propio sentido de identidad y de respeto de sí. Es esto lo que está en juego en el caso de Fedra, que ella antepone a su propia vida.

[19] El comentario de Barrett, *Hipp*, pp. 227-238, es importante en la comprensión de los temas centrales del monólogo; cp. también, Knox, *1968*, pp. 256 ss.

Aristóteles tiene presente este tipo de restricciones a la satisfacción de las necesidades naturales.

> EN III 13, 1118 a 24-34. «*La templanza y la intemperancia tienen por objeto los placeres de que participan también los demás animales, placeres que por eso parecen ser propios de esclavos o de bestias. Éstos son los del tacto y los del gusto. Pero el gusto parece usarse poco y nada, porque lo propio del gusto es discernir los sabores, lo que hacen los catadores de vinos y los que sazonan manjares, pero no experimentan placer por ello, al menos los licenciosos, sino en el goce efectivo, que se produce enteramente por medio del tacto, tanto en la comida como en la bebida y en los placeres sexuales. Por eso un glotón pedía a los dioses que su gaznate se volviera más largo que el de una grulla, por atribuir al contacto el placer que experimentaba*».

El argumento que Aristóteles desarrolla es, en líneas generales, como sigue: existen dos clases de deseos, los unos, comunes a todos; los otros, específicos, y algunos, por último, adquiridos. Los comunes a todos son los naturales y consisten en deseo de alimento sólido y húmedo y de satisfacción sexual, «cuando se es joven y fuerte, como dice Homero» (*EN* 1118 b 11). El deseo natural consiste en el deseo de satisfacer la necesidad que ha sobrevenido, y en la satisfacción de esa necesidad encuentra su límite. El temperante es quien satisface sus deseos naturales por los canales y en la medida prescritos por el *éthos* tradicional, es decir, teniendo como límite la necesidad por un lado, y gozando de los placeres en armonía con la salud y la costumbre, por otro. Pero por sobre todo «no fuera de lo que es propio de lo noble (*kalón*) o por encima de la propiedad (*ousía*)» (*EN* 1119 a 18). ¿Qué actos son los que están fuera de lo noble? Aquellos, sin duda, que también Eurípides por boca de Fedra reconoce como «viles» (*aischrá*), es decir, los que tienen relación con los *otros*[20] y sus derechos: ciudadanos, familiares, etc. El temperante, pues, es quien en la apropiación y goce de los bienes exteriores tiene presente, junto a su propio deseo, el bien de los demás que pone un límite a sus apetitos. Precisamente

[20] *Pace* Engberg-Pedersen, 1983, pp. 68-70.

por esta razón tiene en más alta consideración su propia *estima* (*axía*) que el goce que podría procurarle los placeres obtenidos a costa del perjuicio de otros (*EN* 1119 a 19-20).

El segundo tipo de perjuicios que tiene relación con la temperancia, compete de modo directo más al ámbito de lo «conveniente» que de lo moral propiamente dicho En efecto, entregarse al goce de los placeres por encima de la propiedad es contrario a los propios intereses. El *oîkos* y el sistema centrado en torno de él tenía por finalidad asegurar la subsistencia de la sociedad doméstica. En el mundo de hoy, tecnificado desde hace más de un siglo, es imposible tener consciencia, si no es indirectamente —por ejemplo, a través de las terribles hambrunas causadas por las sequías en años recientes en el África subsahariana— de la fragilidad de la economía del mundo antiguo, sin progresos técnicos, expuesto a variaciones climáticas inesperadas —a grandes sequías o lluvias torrenciales, que podían acabar en pocos minutos con una cosecha—, etc. En este tipo de economía doméstica, limitada y cerrada, la adecuación a un régimen limitado de vida, la restricción del consumo y el atesoramiento son una necesidad imperiosa, que el temperante debe imponer en su calidad de *pater familias*. Sin duda, es este aspecto de la temperancia el que Aristóteles tiene presente en el texto de *Pol* I 13, 1259 b 39 ss que hemos citado más arriba, en el que se exige que quien manda y domina sea él mismo temperante. Por cierto, aquí se nos muestra, también, la sutil conexión que está siempre presente entre *sōphrosýnē* y *phrónēsis*, y que trataremos más en detalle en el capítulo 10, ya que tras esta actitud de frugalidad que el temperante se impone a sí mismo y a los suyos hay también un elemento de previsión, de deliberación sobre lo bueno en el sentido de lo conveniente para él y los suyos, que es uno de los aspectos importantes de la *prudencia*.

El otro aspecto, que Aristóteles condena con fuertes términos, como «propio de esclavos» o «propio de bestias», es aquél que hoy estaríamos más dispuestos a considerar como formas de conductas que caen bajo el arbitrio individual y que, en caso de que admitan una crítica, ésta solamente puede ser de carácter terapéutico o estético.

EN 1118 b 15-28, «*Ahora bien, en los deseos naturales pocos yerran, y en un solo sentido, el exceso, pues el comer o beber cualquier cosa hasta la repleción es exceder la medida natural, ya que el deseo natural es la satisfacción de la necesidad. Por esto los que hace eso son llamados tragones, porque se llenan la panza más de lo que es menester; y se vuelven de esta manera quienes tienden fuertemente a un comportamiento de esclavos* (andrapodōdeis). *Respecto de los placeres peculiares [i.e., los adventicios] son muchos los que yerran, y de muchas maneras, pues mientras los que se llaman aficionados a esto o lo otro reciben ese nombre o por encontrar placer en lo que no se debe, o más que la mayoría, o como no se debe, los intemperantes se exceden en todo: en efecto, encuentran placer en lo que no se debe, por ser cosas abominables, y si en algunas de ellas es lícito complacerse, se complacen más de lo debido y más que la mayorío. Es, pues, evidente que el exceso respecto de los placeres es intemperancia y es censurable*».

La fuerte condena a este comportamiento está ligada, como vimos más arriba en la sección II, a un tipo de conducta extraña a la del ciudadano y a la consagrada por la costumbre, que va inevitablemente unida al ejercicio del comercio, los negocios, las actividades financieras, en suma, al nuevo mundo marginal de la *crematística* (cp. más arriba, *Pol* I 9). Este relajamiento de la frugalidad y la mesura en el uso de los placeres trasunta, empero, algo más: una debilidad en el dominio sobre los propios impulsos que coarta el dominio de sí y, en consecuencia, la libertad de actuar independientemente. Quien se deja llevar por los excesos, demuestra estar *esclavizado* por sus deseos[21]. El sujeto moral tiende, pues, a forjar su identidad en torno al núcleo deliberativo y electivo de su personalidad, es decir, al elemento de racionalidad práctica que preside su conducta. Ceder a los deseos contra lo que sabemos que es lo bueno, es la marca de quien padece incontinencia (*akrasía*) o, peor aún, intemperancia (*akolasía*), y demuestra, con ello, que «no es dueño de sí mismo».

[21] El tropos se encuentra atestiguado en diversos autores antes de penetrar en la terminología platónico-aristotélica, cp. Dover, *1974*, pp. 124-126; 208, etc.

Con esta comprobación, hemos comenzado con la transición al segundo aspecto de la temperancia que nos falta tratar, a saber: (*b*) los motivos del agente para no dar rienda suelta a sus deseos, es decir, para ser temperante.

(*b*) El frag. 58 de Antifón que hemos citado más arriba, enuncia un típico modo de considerar los motivos del agente por parte de la sofística: el sobrio cálculo de beneficios y perjuicios que una acción puede acarrear para el agente. Claramente el criterio para juzgar el resultado del cálculo que está presupuesto por Antifón es exclusivamente *hedónico*, de modo tal que el aspecto de la temperancia que aquí se resalta es más bien el de la previsión y el cuidado en la deliberación de las contingencias cambiantes que circundan toda acción[22]. Este tipo de cálculo aparece repetidamente en los discursos políticos de Tucídides, en los que las acciones estratégicas que se abren a los actores son sopesadas desde una perspectiva en la que el interés es el criterio supremo. Pero su validez como criterio ético es, sorpresivamente, reafirmada por Sócrates, quien, como es sabido, basa su defensa de la virtud, en especial de la temperancia, sobre el beneficio que ésta aporta al hombre que la adopta como regla de conducta[23]. Contra esta forma *instrumental* de considerar la virtud reacciona Platón a partir del *Fedón* y objeta que los temperantes lo sean con la finalidad de obtener otros placeres, pues ésta es más bien una forma de intemperancia que de virtud: «no es éste un cambio correcto en relación con la virtud: canjear placeres por placeres, dolores por dolores y temores por temores, los mayores por los menores, como si fueran monedas» (*Phae.* 68 e-69 a)[24]. La verdadera virtud consiste, en cambio, en elegirla por sí misma, una condición que Platón solamente admite en el hombre de sabiduría, esto es, el filósofo, y que Aristóteles extiende a todo hombre virtuoso (cp. *EN* 1105 a 25 ss. y *supra*, cap. 5, secc. VII).

La admisión por Platón de que las virtudes no son *solamente* conocimiento, como sostenía Sócrates, sino que tienen que ir acompañadas

[22] Así tambien Guthrie, *HGP*, III, pp. 258-260.
[23] Guthrie, *HGP*, III, pp. 462 ss.; Gómez-Lobo, *1989*, pp. 136 ss.
[24] Cp. Irwin, *1977*, pp. 160-163.

de una forma de dominio de sí, dio lugar a una concepción del ser humano que, si bien prefigurada en las normas implícitas de la comunidad griega, no había tomado aún el carácter de un esquema fijo de la psique del hombre. Ésta es dividida en, básicamente, dos partes: la racional y la no-racional, cada una de las cuales puede a su vez recibir subdivisiones (Plat., *Rep*, IV 440 a 8-441 b 1; Ar., *EN* I 13, 1102 a 25-1103 a 3). Dentro de la no-racional quedan incluidos todos los deseos e impulsos naturales, en especial aquellos que remiten a la temperancia, como los de comida, bebida y sexo[25]. De este modo la identidad del agente moral depende de manera decisiva de su capacidad para adoptar las normas prescriptas por las buenas costumbres con relación al uso de los placeres en su propia conducta, pues actuar de acuerdo con ellas se convertirá en la marca por antonomasia del temperante en quien predomina el dominio de la razón por sobre los apetitos.

> EN III 14, 1119 a 11-20, «*El temperante es el término medio entre estos extremos, pues no se complace en lo que más se complace el intemperante sino que más bien le disgusta, ni [se complace] en general en lo que* no debe, *ni en nada con exceso, y cuando estas cosas le faltan no se aflige ni las apetece, o sólo moderadamente, y no* más de lo que debe o cuando no debe, *ni en general ninguna de estas cosas; lo que es agradable y conduce a la salud o al bienestar, lo deseará moderadamente y* como es debido, *y lo mismo las demás cosas agradables que no son obstáculo para ellos, o no van contra lo* noble *o por encima de su propiedad, porque el que así se conduce ama más esos placeres que la dignidad, y el temperante no es de tal índole, sino la clase de persona que está determinada por la* recta razón (orthòs lógos)».

Es evidente que siguiendo este esquema del ser humano se abren dos posibilidades para la integración de la parte emocional y desiderativa con la parte intelectual. Una, de acuerdo con el tipo de dominación que Aristóteles ha postulado en general del alma sobre

[25] Para las similitudes y diferencias de las divisiones del alma en Platón y Aristóteles, cp. Dirlmeier, *EN*, pp. 292-294 e Irwin, *1977*, pp. 191-195.

el cuerpo, es la puramente *despótica*, que ejerce su poder de represión para sujetar coactivamente los deseos que contrarían sus disposiciones. Se trata, para utilizar una figura del poeta F. Schiller[26], de imaginar las relaciones entre la razón y las pasiones por un lado, como el violento enfrentamiento entre bandos enemigos, uno de los cuales queda subyugado por el otro y, por lo mismo, busca sempiterna revancha, o, por el contrario, como un entendimiento entre amigos, que comparten fines comunes y arreglan sus diferencias en paz y armonía. A mi modo de ver, Aristóteles en la figura del temperante se pronuncia abiertamente por la segunda posibilidad: «por ello la parte apetitiva del temperante debe sonar al unísono (*symphōneîn*) con la razón: la meta de ambos, en efecto, es lo *noble*, y el temperante desea aquello que se debe, como se debe y cuando se debe» (*EN* 1119 b 15-18), a pesar de que en su texto, como en Platón (por ejemplo, *Leg.* VII, 793 e-794 d), quedan bastantes rastros de otra visión, más bien patriarcal-autoritaria, que debía corresponder más apropiadamente a las características más destacadas de la sociedad tradicional jerárquica.

IV. *La liberalidad (eleutheriótēs) y la magnificencia (megaloprépeia).*

Para comprender el sentido y el alcance de las dos virtudes que se relacionan directamente con el «uso de la riqueza», es necesario exponer aunque sea en pocas palabras cuáles eran aquellos gastos que se esperaban de un ciudadano pudiente. Lo que entendemos por «estado» en las sociedades modernas, en especial, una burocracia de funcionarios y un cierto número de servicios públicos, no se corresponde con nada que existiera en la ciudad-estado griega. En consecuencia, se esperaba que los gastos para determinadas prestaciones públicas, tales como los festivales teatrales, los sacrificios a los dioses y, en tiempo de guerra, la dotación de un trirreme, fueran aportados directamente por los ciudadanos más ricos. Esta forma de imposición

[26] Schiller, *1971*, pp. 107 ss.

era denominada *leitourgía*, literalmente, «obra para el pueblo», que pasó luego a significar, simplemente, «servicio para el estado» (y, más tarde, «servicio para la divinidad», de donde proviene nuestro término «liturgia»)[27]. A su vez, la pertenencia a un demos (es decir, a una de las grandes secciones en que electoral y militarmente se dividía el pueblo ateniense) y, dentro de éste, a una fratría imponía la obligación de celebrar agasajos periódicos, que eran solventados mediante expensas comunes (Teofr., *Char.*, XXX, 15). A estos gastos regulares se añadían otros imprevistos, como préstamos, donaciones, reuniones privadas, etc. Se trata de un tipo de sociedad que no admite la imposición de impuestos directos a los ciudadanos, por una parte - pero sí a los extranjeros, el *métoikon*, que todo aquél que superara un tiempo mínimo debía oblar a la ciudad -, y que, por la otra, tiene un sentido muy restringido de los «bienes públicos», razón por la cual depende en una dimensión impensada para nosotros de la *beneficencia* privada.

Encontramos una cierta definición de *eleútheros*, «libre» en sentido estricto pero con una nota mucho más restrictiva en *Rhet* I 9.

> Rhet I 9, 1367 a 28-33, *«Bellas son también las posesiones improductivas, por ser más propias del hombre libre. [...] Entre los lacedemonios es bello llevar el pelo largo, porque es signo de ser hombre libre* (eleuthérou), *dado que, en efecto, no es fácil hacer ningún trabajo servil si se tiene el pelo largo. Y lo mismo el no ocuparse en ningún arte manual* (bánausos), *pues lo propio de un hombre libre es no vivir para otro».*

Es claro que no se trata, pues, solamente del hombre libre por oposición al esclavo, sino también del que poseía al menos los suficientes recursos como para vivir sin trabajar, lo que lo diferenciaba del «pobre», *pénēs*[28].

[27] Cp. Finley, *1973a*, p. 151. Las principales *liturgias* están descriptas en Michell, *1957*, pp. 375-385; un excelente análisis de las *liturgias* como un sistema de finanzas públicas de la democracia ateniense es brindado por Lauffer, *1974*, I, pp. 147-159.

[28] Cp. Finley, *1973a*, p. 41. El pobre, a su vez, poseía una propiedad, pero no la suficiente como para poder vivir de ella; eso lo distinguía del *ptóchos*, el mendigo que era, estrictamente, un caso de extrema pobreza.

EN IV 1, 1119 b 22-2, 1120 b 14, *«Hablemos a continuación de la* liberalidad (eleutheriótēs). *Parece consistir en la mesura con respecto a las riquezas. El liberal, en efecto, no es alabado con relación a los hechos guerreros ni en aquellas cuestiones [en las que se alaba] al temperante, ni en las decisiones judiciales, sino con relación a la donación y a la recepción de riquezas, en especial a la donación. Por «riquezas» entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero.*

También se refieren a las riquezas la prodigalidad y la avaricia, exceso y defecto respectivamente. Atribuimos siempre la avaricia a los que se afanan por las riquezas más de lo debido, pero la prodigalidad la imputamos a veces en un sentido complejo, porque llamamos «pródigos» a los incontinentes (akrateîs) *y a los dispendiosos hasta la intemperancia* (akolasía). *Por esto nos parecen ser más viles, porque tienen a la vez muchos vicios. Por lo tanto, no se los designa con propiedad porque el pródigo es el que tiene un vicio concreto, el de malgastar su hacienda [...] y la destrucción de su propiedad* (ousía) *parece ser la ruina de sí mismo, ya que la vida depende de la posesión de la propiedad.*

Es posible utilizar las cosas que son necesarias, bien o mal; la riqueza pertenece a las cosas útiles. Quien posee la virtud de ello, utiliza cada cosa del mejor modo posible y utilizará la riqueza del mejor modo posible quien posee la virtud con respecto a los bienes materiales (chrēmata). *Este es el liberal. Se considera que el gasto y la donación son los usos de los bienes materiales, la obtención y la conservación constituyen más bien la adquisición. Por eso es más propio del liberal dar a quien se debe que tomar de donde se debe y no tomar de donde no se debe. En efecto, es más propio de la virtud actuar bien que recibir un bien, así como realizar actos nobles es más propio que no realizar actos viles. Es evidente que dar se corresponde con actuar bien y realizar actos nobles, mientras que recibir se corresponde con ser beneficiado o con no realizar actos viles. La gratitud corresponde al que da y no al que toma, y por ello también en mayor medida el elogio. [...] Se llama liberales a los que dan, pero los que no toman no son alabados por su liberalidad sino más bien por su* justicia (dikaiosýnē). *[...]*

2. Las acciones conforme a la virtud son nobles (kalaí) *y se hacen en vista de* lo noble (kaloû héneka). *El liberal dará con la finalidad de realizar una acción noble y recta, a aquellos que debe dar, en la medida*

en que debe dar, en la oportunidad debida, y todo lo demás que corresponde a una correcta donación, de modo placentero o sin ningún dolor [...] El que da a quienes no debe o no por nobleza sino por alguna otra causa, no es liberal [...], tampoco el que da con dolor, pues, [quien hiciera una donación con dolor] estaría prefiriendo los bienes materiales a la acción noble, y esto no es propio del liberal. Tampoco tomará de donde no debe. No es propio de quien desdeña los bienes materiales un acto semejante. Ni sería tampoco propio de él que pidiera; en efecto, quien está acostumbrado a ser benefactor, no admite fácilmente ser él el beneficiado. Tomará empero de allí de donde debe, es decir, de sus propias riquezas, no porque sea algo noble, sino simplemente porque es necesario para poder dar. Ni tampoco descuidará sus propiedades, con la intención de asistir a otros con ella. [...] Sobre todo es propio del liberal sobresalir por su afán de dar, de modo que le quede menos para él: no fijarse en uno mismo es, en efecto, una característica del liberal. La liberalidad se dice, además, con relación a la propiedad de cada uno, pues no reside en el monto de lo dado el ser liberal, sino en la actitud del que da, y ésta estará de acuerdo, al dar, con la propiedad del que da. Nada impide, por tanto, que sea más liberal el que da menos, si da de una fortuna menor. Pero parecen ser más liberales los que no han adquirido ellos mismos su fortuna, sino que la han heredado, porque por un lado no tienen experiencia de la necesidad, y, por otro, todos aman más sus propias obras, como los padres y los poetas».

De esta larga cita se pueden extraer algunas consecuencias relevantes para el carácter general de la moral aristotélica de la virtud. En primer lugar, es imposible no sorprenderse de la incidencia que tienen los bienes de fortuna para el desempeño de una conducta de acuerdo con la virtud[29]. Una de las claves para apreciar en qué grado determina la posesión de riquezas el ejercicio de la virtud, reside en el siguiente pasaje: «es más propio de la virtud actuar bien que recibir un bien, así como realizar actos nobles es más propio que no realizar actos viles. Es evidente que dar se corresponde con actuar

[29] Cooper, 1985, pp. 177 ss.

bien y realizar actos nobles, mientras que recibir se corresponde con ser beneficiado o con no realizar actos viles» (1120 a 11-15). La distinción que Aristóteles lleva a cabo es doble: por un lado, es claro que la virtud es una actividad, una *enérgeia*, que tiene, por tanto, que desplegarse en actos efectivos, que tienen al agente como punto de partida. Ahora bien, para que la virtud de la liberalidad pueda ejercerse, no solamente se requiere poseer la correspondiente disposición de ánimo proclive a realizarla, sino además las circunstancias apropiadas y los *medios* adecuados, provistos previamente también de un modo honorable, es decir, no por el ejercicio de un oficio o profesión despreciable, sino por la bendición de la buena fortuna. La aceptación o recepción de un bien (*lêpsis*) no constituye en sí una virtud, aun cuando en sentido puramente lógico podría decirse que es también una *enérgeia*, a saber, la de recibir[30]. Aristóteles no la considera un ejercicio *activo*, de la misma manera que no considera el acto de recibir algo elogiable (1120 a 21), evidentemente porque depende de la acción de donar que *otro* lleva a cabo.

Además del aspecto del agente, es necesario considerar, en segundo término, el lado objetivo de la liberalidad, que aparece resaltado en varias oportunidades al calificarla como «noble» y con vistas a lo «noble». Nos hemos encontrado ya con esta fórmula al tratar la virtud: como en el caso de la temperancia, Aristóteles acuña con ella una característica intrínseca de la acción moral como tal, a saber, que debe realizarse sin tener en cuenta ninguna consecuencia ulterior a la acción misma. Sin embargo, esto no aclara todavía en qué consiste expresamente la «nobleza» de una acción. Engberg-Pedersen ha propuesto considerar la noción de «amistad consigo mismo» desarrollada por Aristóteles en *EN* IX 8 con una extensión que va más allá de los libros sobre la amistad sino que involucran a toda la moral de la virtud. De acuerdo con la masa, el egoísta es aquél que piensa en primer lugar en sí mismo y se atribuye la parte más grande de bienes exteriores; el hombre virtuoso, en cambio, es aquél que piensa en primer lugar en el beneficio de los

[30] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II, p. 253.

amigos, y actúa de acuerdo con la razón en la distribución de esos bienes, es decir, no sólo imparcialmente sino en vista del bien de la comunidad[31]. La nobleza de una acción reside, por lo tanto, en actuar teniendo presente el beneficio de los *otros*. Como en el caso de la temperancia se nos presenta la misma cuestión ¿qué otros? Difícilmente pueda aceptarse la respuesta implícita en la formulación de Engberg-Pedersen, «cualquier otro ser humano», pues, como surge del pasaje citado con anterioridad, no solamente están excluidos los esclavos y metecos, sino también todos aquellos cuyo modo de conducta los haga indignos de ser beneficiarios de la generosidad del liberal. Es claro que el círculo de los posibles beneficiarios de la liberalidad del hombre virtuoso se restringe a los *phíloi*[32] que en la ciudad antigua involucraba mucho más que la familia nuclear y se extendía a un amplio tejido de relaciones familiares, sociales, religiosas y políticas. El límite era, a pesar de ello, bien claro: se trataba siempre de ciudadanos libres, pertenecientes a un mismo estamento o con pocas diferencias entre sí.

Apenas velado por las consideraciones altruistas en torno a la nobleza de la acción aparece, por último, un tercer móvil del liberal, que sin duda está presente en la exposición de Aristóteles: la lucha por el reconocimiento, por el prestigio, el clásico *agôn*. Detrás, como telón de fondo, aparecen las escenas homéricas de la *Ilíada* y la *Odisea*, en las que los héroes intercambian ricos presentes en ocasiones ceremoniales, en las cuales la magnitud y valor de los dones debía estar en correlación directa con el prestigio y el lugar social de los actores[33]. Este aspecto, visible ya en el liberal, surge ampliamente a la superficie en el tratamiento de la *magnificencia*.

EN IV 4, 1122 a 18-26, *«Parece que debemos tratar a continuación de la* magnificencia (megaloprépeia), *puesto que también ésta es una virtud*

[31] Cp. Engeberg-Pedersen, *1983*, pp. 44-46.
[32] Así también Gauthier-Jolif, *EN*, II, p. 255.
[33] Ha sido Finley, *1962*, pp. 73 ss, quien ha puesto de relieve este aspecto de la sociedad homérica.

relativa a las riquezas; pero, a diferencia de la liberalidad, no se extiende a todas las acciones que tratan de dinero, sino únicamente a los gastos lujosos, en los cuales excede a la liberalidad por la magnitud [del expendio]. Como su mismo nombre lo indica, consiste, en efecto, en un gasto apropiado en gran escala. La escala es relativa, pues no requiere el mismo gasto el que equipa un trirreme que el que preside una misión sacra. Lo apropiado es, pues, con relación al agente, a las circunstancias y al objeto».

1122 a 34-1122 b 8, *«El magnífico se parece a un entendido [en arte], pues es capaz de reconocer lo apropiado [a cada circunstancia] y de hacer grandes gastos con gusto. En efecto, como dijimos al principio, un hábito se define por sus actividades y por sus objetos. Los gastos del magnífico son grandes y apropiados. Tales serán, pues, sus resultados, ya que será de tal modo no sólo grande sino también apropiado, <si es apropiado>*[34] *a la obra. De manera tal que la obra debe ser digna del gasto, y el gasto, a su vez, digna de la obra o excederla. El magnífico hará tales gastos* en vista de lo noble (toû kaloû héneka), *pues esto es común a todas las virtudes. Además lo hará con gusto y desprendimiento: el cálculo exacto es, en efecto, mezquino».*

5, 1122 b 19-33, *«De los gastos que llamamos honrosos* (tímia) *forman parte, por ej., los que tienen relación con los dioses, ofrendas, construcciones y sacrificios, y todo lo que se relaciona con las cosas divinas y demás cultos. Luego aquellos que se realizan en beneficio de la comunidad y que deben ser buscados como un justo medio de adquirir honra, como por ej. se juzga que debe ornarse un coro de modo brillante, o mandar y sostener un trirreme, o dar un banquete a la ciudad. Como se ha dicho, en cada caso se remitirá al agente, teniendo en cuenta quién es y qué están a su disposición, porque el fasto debe ser digno de ellos y adecuado no sólo a la obra, sino al que la hace. Por eso un pobre* (pénēs) *no puede ser magnífico, porque no cuenta con recursos para hacer grandes gastos de una manera adecuada. El que lo intenta es un insensato, pues va más allá de lo que se espera de él y de lo que es debido,*

[34] La conjetura de Rassow, <*ei prépon*> delante de *tôi érgōi*, adoptada por Gauthier-Jolif, me parece imprescindible para el sentido.

mientras que la acción de acuerdo con la virtud es lo correcto. [La magnificencia] es apropiada para aquellos que disponen de antemano de tales recursos, ya por sí mismos ya por sus antepasados o por sus relaciones, y a los de familia de alcurnia (eugeneîs) *o de gran reputación, etc. En efecto, todos estos [bienes de fortuna] traen consigo grandeza y prestigio».*

Existen pocos textos aristotélicos entre los dedicados a la filosofía práctica que resulten tan extraños a las concepciones modernas como el que antecede. Ya en época medieval, como señalan Gauthier-Jolif, resultaba chocante para la sensibilidad cristiana que la pobreza constituyera un obstáculo insalvable para el ejercicio de una virtud, como fue expresamente señalado en la condena pública del aristotelismo por el obispo de París en 1277[35]. Luego de la revolución puritana que ha dado origen al «espíritu del capitalismo» y a la sociedad industrial moderna, la mentalidad que se expresaba a través de la sistematización aristotélica se ha vuelto directamente *ajena a nosotros*. Forman parte consustancial de la ascesis puritana las nociones de trabajo, profesión, ahorro y ganancia, de modo que la ostentación aristocrática, el lujo, el dispendio a propósito de ceremonias tanto públicas como privadas se sitúan en los extremos opuestos, los vicios que un cristiano puro debe evitar como a las tentaciones del demonio[36]. Aún tras la desacralización de las creencias religiosas que dieron forma a la sociedad contemporánea, estas convicciones junto con la de la igualdad de principio entre las personas, independientemente de su origen, instalan un abismo entre la sociedad jerárquica y la actual. Tanto más necesario se hace, entonces, reponer la concepción de la magnificencia en su contexto histórico. Como vimos, su núcleo gira en torno de las *liturgias* que la polis exigía a los ciudadanos ricos como servicios públicos, algo que no era sobrellevado con entusiasmo por muchos de ellos, los que veían a este sistema como una estrategia democrática para provocar su ruina[37]. Se trata, en realidad, de una herencia de la polis aristocrática, en

[35] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II 1, p. 270.
[36] Cp. Weber, *1981*, pp. 172-173.
[37] Cp. Ps.-Jenof., *Ath.Resp.*, I 13; Lauffer, *1974*, p. 150-152.

la que los representantes de las familias patricias competían por el prestigio en las liturgias. que la ciudad democrática convirtió luego en una prestación forzada. Aún así, el procedimiento continuó siendo utilizado por los nuevos líderes democráticos para ganar fama e influencia en la nueva coyuntura, de lo cual Aristóteles mismo nos deja un testimonio en el pasaje paralelo de la *EE*.

> EE III 6, 1233 b 6-13, *«Quien actúa de acuerdo con el mérito y lo razonable es magnífico, porque lo apropiado es [apropiado] con relación al mérito, dado que nada puede ser apropiado si es desproporcionado con relación al mérito. Lo apropiado debe mostrarse tanto <en las circunstancias como en el modo>, ya que lo apropiado lo es en relación con el mérito, y también en relación con el objeto [...] y con el agente, si él gasta hasta una cierta cantidad o cualidad, como lo muestra el ejemplo de la embajada sacra que Temístocles hizo a Olimpia, la que en la opinión de muchos no era apropiada para él, debido a su humilde situación anterior, sino más bien para Cimón»*[38].

En la bibliografía de la última década, especialmente en la anglosajona, existe una clara tendencia a aislar el texto aristotélico de su contexto histórico, lo que da por resultado una tergiversación de los problemas que su obra ofrece, al transformarlos en meras cuestiones conceptuales. En un texto como el presente, sin embargo, que no ha merecido ninguna atención por parte de los estudiosos en el último tiempo, se nos hace claro hasta qué punto la cuestión de la posesión de los *bienes de fortuna* para la eudemonía, entendida ésta como *kalokagathía* o como vida según la virtud, se torna crucial. El ejercicio de la magnificencia, una virtud que lleva a cabo «los actos más grandes y mas honrosos» (1122 b 35), depende hasta tal grado de las contingencias de la fortuna que la realización del *mismo* acto en las *mismas* circunstancias posee una cualidad distinta si éste es realizado por *A* (Temístocles) o por *B* (Cimón). Se trata, posiblemente, del único caso en que no se aplica dentro de la moral de la virtud

[38] El texto del pasaje está en parte corrupto. Mi traducción sigue la enmienda propuesta por Dirlmeier, *EE*, p. 348-349.

el principio de generalidad de los actos, que normalmente todas las demás virtudes respetan y que encuentra su culminación en la justicia. Por eso mismo, el liberal y fundamentalmente el magnífico marcan un límite dentro de la sistematización que Aristóteles hace del código de conducta de la sociedad griega, ya que ambos casos se obstinan en mostrar los límites inflexibles que restringen la elección: «las causas parecen ser la naturaleza, la *necesidad* y el *azar*, y además el intelecto y todo lo que depende del hombre. Cada uno de los seres humanos delibera sobre aquello que es pasible de ser realizado por ellos mismos» (*EN* III 5, 1112 a 31-35). La disposición previa de los bienes de fortuna era debida a una de las causas o, más bien, a una combinación de naturaleza, necesidad y azar, que estaban fuera del dominio del hombre y que éste, en consecuencia, no podía cambiar y debía, en cambio, aceptar como un dato de la realidad. Tanto su deliberación como su decisión, si estaban adecuadamente formuladas, debían incluir el conocimiento de esta situación, existente e inamovible, y razonar a partir de ello.

Veamos ahora el aspecto objetivo de la magnificencia, en la medida en que se trata de una virtud social, cuya finalidad es actuar por amor a la nobleza expuesta en un acto de desprendimiento en favor de la comunidad. Constituye una muestra del desconocimiento de la historia social griega a la que Aristóteles está aludiendo, desconocimiento que ya he subrayado, el siguiente pasaje del único autor que se ha ocupado recientemente de la magnificencia, Engberg-Pedersen, «quizás la virtud misma, a pesar de ser noble y de ser realizada en vista de lo noble, no es *positivamente* beneficiosa a la comunidad. Quizás se trata solamente de un *kosmos*, añade, podemos decir, algo al agrado de la vida de la comunidad, pero no es vital para su bienestar»[39]. Es posible que el autor se refiera a las celebraciones dramatúrgicas, es decir, a los gastos necesarios para dotar a un coro trágico o cómico —en este último caso, bastante más limitado que en el primero—, pero si este es el caso, está falseando el carácter de festividad religiosa pública que tenían las Grandes Dionisíacas y las

[39] Cp. Engberg-Pedersen, *1983*, p. 74.

Leneas, dentro de las cuales se desarrollaban las competencias de tragedia y de comedia respectivamente[40]. En cuanto a equipar y armar un trirreme, la más costosa de las liturgias, es imposible desconocer en una sociedad guerrera como la griega la importancia para el beneficio de la comunidad de este gasto. No hay duda, pues, de que se trata de bienes públicos de la ciudad, ya sea de orden ritual ya del ámbito militar, que competen en uno y otro caso a la salvación de la república. Estos bienes delimitan una esfera propia y reglas *sui generis* para su adquisición, las cuales si fuesen transgredidas tergiversando su fin propio, darían origen a una sanción moral. Aquí podemos ver hasta qué punto la realidad del *éthos* se hace presente en la vida comunitaria, rigiendo estrictamente la vigencia de los bienes interiores en su esfera específica y el consiguiente respeto por los procedimientos propios a cada círculo de bienes[41]. La *lucha por el reconocimiento* de cada agente en la constitución de su identidad como hombre libre, como ciudadano y, por último, como *kalòs kagathós*, de la cual la liberalidad y la magnificencia son dos expresiones sumamente significativas, debía darse respetando estrictamente las reglas internas de distribución de los bienes, en este caso el honor (*tímion*), para poder ser admitida como teniendo en vista, solamente, la nobleza del acto. Veremos de qué modo este aspecto agónico encuentra su culminación en la *magnanimidad*.

[40] Cp. Lesky, *1963*, pp. 253 ss; Untersteiner, *1955*, pp. 93.
[41] Entre los autores *comunitarios* ha sido M. Walzer quien, a mi juicio, mejor reinterpretó esta visión aristotélica de la pluralidad de bienes internos y sus esferas de distribución, permitiendo simultáneamente una mejor comprensión de este aspecto de la ética de la virtud, cp. *1983*, pp. 6 ss y *passim*.

Capítulo 8 La magnanimidad

1. *Presentación de la magnanimidad (megalopsychía)*

EN IV 7-8, 1124 a 1-29, «*La magnanimidad, pues, resulta ser como una especie de ornamento de las virtudes, ya que las engrandece, y, por otra parte, no existe sin aquéllas. Por esto, es difícil ser verdaderamente magnánimo, porque es imposible sin poseer nobleza y bondad del carácter* (kalokagathías). *El magnánimo se demuestra por sobre todas las cosas en la relación con los honores y los deshonores; y se complacerá moderadamente por los grandes honores conferidos a él por la gente honesta, teniendo en claro que no recibe más de lo que le corresponde y quizás hasta menos. No hay, en efecto, honor digno de la virtud perfecta, pero él los aceptará [de buen grado] porque esa gente no tiene nada mayor que ofrecerle; pero si proceden de hombres cualesquiera y por motivos poco importantes, los despreciará, porque estos pequeños honores no corresponden a su mérito, de la misma manera que el deshonor, pues éste no será justo en relación con él. El magnánimo se muestra, por sobre todo, en el honor, pero también en la riqueza, el poder y toda clase de fortuna o infortunio, en los que se comportará mesuradamente, cuando tenga lugar cada uno de ellos: no estará exultante cuando lo acompañe la fortuna ni excesivamente dolorido en el infortunio. Ni siquiera en relación con el honor se comporta como si fuera algo grandioso. En efecto, el poder y la riqueza son deseables a causa del honor; así, al menos, los que poseen ambos quieren ser estimados: por el honor que éstos bienes procuran. Para quien, en cambio, el honor mismo es poca cosa, los otros bienes [i.e., el poder y la riqueza] tendrán para él un valor correspondiente [a saber: aún menor]. Es por esto que los magnánimos son considerados desdeñosos.*

8. Se cree comúnmente también que los bienes de fortuna impulsan a la magnanimidad, pues los de noble linaje son juzgados dignos de honra, así como los que poseen poder o los ricos. En efecto, estos exceden a los demás, y todo lo que excede en bondad a otros es más honroso. Por ello también estos bienes [exteriores] hacen a sus poseedores más

magnánimos, pues son apreciados a causa de ellos. Ahora bien, en verdad solamente el virtuoso debe ser honrado[1]*: aquél, en quien ambas cosas se unen, será juzgado más digno de honra. Quienes, en cambio, poseen tales bienes pero carecen de virtud, se consideran injustamente dignos de grandes honores y son incorrectamente llamados «magnánimos», porque sin virtud perfecta no se puede admitir este calificativo».*

El retrato del magnánimo que Aristóteles nos presenta como coronación de las virtudes sociales, ofrece una multiplicidad de aspectos disímiles y hasta contradictorios entre sí, la que ha dado lugar a interpretaciones controvertidas, especialmente a partir de la extensa y detallada monografía de R.-A. Gauthier sobre el tema[2]. Es posible señalar dos líneas de interpretación entre los intérpretes citados: una, de tendencia evolutivista, que agrupa a von Arnim, Gauthier y Schmidt, aunque con destacables diferencias entre ellos. El punto más importante que comparten estos estudiosos consiste en encontrar una significativa diferencia en el tratamiento que ofrecen la *EE* y la *EN* del mismo tema, la que requeriría como explicación un cambio importante en la forma de concebir la magnanimidad por Aristóteles entre la redacción de una y otra obra. La otra línea interpretativa está representada por Dirlmeier, Hardie y Schütrumpf, quienes coinciden en el rechazo al intento de encontrar entre las dos exposiciones de la magnanimidad algo más que una diferencia de estilo y de énfasis. Mi propia posición se aproxima a esta última interpretación, sin desconocer por ello que algunos de los aspectos destacados por Gauthier y Schmidt deben ser tenidos seriamente en consideración.

[1] Leo *timētéos*, que es la variante de L[b] y de la versión latina.
[2] Cp. Gauthier, *1951*, pp. 55 - 118. Esta monografía fue precedida por una sección del estudio de H. von Arnim, *1927*, pp. 59 - 65, quien había llevado a cabo allí un análisis comparativo del tratamiento de la *megalopsychía* en *MM*, *EE* y *EN* desde el punto de vista evolutivo, el cual influyó en la visión general de Gauthier sobre el tema. Con posterioridad a la tesis de Gauthier, el tema fue discutido por Dirlmeier, *EN*, pp. 370 - 372; Schmidt, *1967*, pp. 149 - 168; Rees, *1971*, pp. 231 - 243; Hardie, *1978*, pp. 63 - 79, y finalmente Schütrumpt, *1989*, pp. 10 - 22.

Enumero a continuación aquellos rasgos que son los más decisivos en la presentación aristotélica de esta virtud. (*a*) La exposición de la magnanimidad en la *EE* precede a la de la magnificencia; en la *EN*, en cambio, la sigue. En ambas obras, sin embargo, magnanimidad, magnificencia y liberalidad constituyen una unidad temática, a saber, el conjunto de las virtudes con relación a los bienes externos: riqueza y honores (cp. *supra*, la división de los bienes, cap. 5, IV). (*b*) Así como el ámbito específico de competencia para la magnificencia y la liberalidad es el uso y el gasto de la riqueza, del mismo modo lo propio de la magnanimidad es el comportamiento con respecto al honor (*timē*) (*EE* III 5, 1232 b 10 - 14: «[el magnánimo] no se preocupa para nada de estas cosas [honor, vida y riqueza], con excepción del honor»; cp. *EN* IV 7, 1123 b 17 - 22). (*c*) A pesar de esta expresa limitación de las preocupaciones del magnánimo a las cuestiones en torno al honor conferido, éste no se puede separar de su intrínseca conexión con el nacimiento, la riqueza y el poder. Como señalé antes con respecto a la magnificencia, también aquí la disposición previa de los bienes exteriores proviene de la fortuna, sobre la cual el agente moral no puede disponer, sino solamente tomar en consideración en sus precisos términos:

EN IV 7, 1123 b 17-24. «*El prestigio* (axía) *se atribuye en relación con los bienes exteriores. Ponemos en el más alto lugar aquél que otorgamos a los dioses, y también aquél que desean por sobre todo quienes gozan ya de un cierto prestigio, que es como un premio para los actos más magníficos; tal es el honor* (timē). *Este es, en efecto, el mayor de todos los bienes exteriores. El magnánimo se ocupa, como corresponde, del honor y el deshonor. Los magnánimos parecen serlo justamente por ocuparse del honor, aún sin cálculo alguno. Pues los grandes se juzgan a sí mismos dignos por sobre todo del honor, en relación empero con el prestigio [adquirido por cada uno].*»

EE III 5, 1232 b 20-25. «*El honor es grande, en efecto, no sólo por el número o la cualidad de quienes lo tributan, sino por tratarse de algo en sí digno de honor. En verdad, posiciones de poder y los otros bienes [exteriores] son estimables* (tímia) *y dignos de esfuerzo, si y en la medida en que son verdaderamente grandes, razón por la cual no*

existe ninguna virtud sin grandeza. De allí que cada virtud, según parece, hace magnánimos a los hombres en relación con aquello que es de su competencia, como antes dijimos».

(*d*) La magnanimidad es, pues, una virtud aristocrática por excelencia, reservada a los ciudadanos de buena estirpe (*eugenês EE* 1233 a 30, cp. más arriba, *EN* IV 8, 1124 a 20 ss.), poseedores de fortuna y poder. Para que pueda considerarse, sin embargo, «un ornamento de las virtudes», debe forzosamente estar acompañada de éstas en su conjunto: por ello Aristóteles afirma que «[la magnanimidad] se sigue de todas las virtudes o ella la sigue a todas» (*EE* 1232 a 37-38). Este ideal humano en el que se dan conjuntamente todas las virtudes, es el que Aristóteles denomina con el viejo término de la ética caballeresca, *kalokagathía*, «nobleza y bondad» (*EN* 1124 a 4). El *kalòs kagathós* es aquél para quien los bienes por naturaleza, es decir, «honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena fortuna y grandes facultades», se convierten en bienes en sentido estricto por medio y a través del ejercicio efectivo de sus virtudes (*EE* VIII 3, 1248 b 20-37).

(*e*) Junto a los aspectos que se refieren a las condiciones tanto *necesarias* (buen linaje, fortuna, grandes facultades) como *suficientes* (posesión y ejercicio efectivo de las virtudes éticas en su conjunto) para la atribución de la magnanimidad, existe un segundo orden de condiciones que provienen específicamente de la actitud psicológica del magnánimo con relación, por una parte, a sus propios méritos y, por la otra, al reconocimiento de esos méritos por parte de sus conciudadanos a través de premios y distinciones: «Se tiene por «magnánimo» a aquél que se juzga a sí mismo digno de grandes [hechos y honores], siendo efectivamente digno de ellos» (*EN* 1123 b 1-2). Aristóteles, de modo bastante sorprendente, establece sobre estas bases una escala en la *estima de sí*, por medio de la que se definen los extremos opuestos a la actitud virtuosa. Uno esperaría, en efecto, que la gradación se diera, como es lo habitual en la relación de apetencia con los bienes externos, entre una ambición desmesurada y una carencia de ambición por los honores. En cambio, la gradación se da entre distintas actitudes con relación al propio mérito: el *vanidoso* es aquél que se juzga digno de méritos mayores que los que realmente

merece, mientras que el *pusilánime* es aquél que, siendo digno de méritos superiores, se juzga indigno de ellos o digno de cosas inferiores (*EN* 1123 b 1-5). Vanidad y pusilanimidad son, entonces, los extremos de los que la magnanimidad es el término medio[3].

(*f*) Como consecuencia, la actitud del magnánimo se fija a través de tres relaciones distintas: la primera, que él establece con respecto a sí mismo, anticipando su propia valoración por parte de sus pares y de su comunidad; la segunda, la que los otros miembros de la comunidad establecen con él, por medio de la estima que le demuestran o por la negación de ésta; la tercera, por último, que es la que el magnánimo tiene con sus propios sentimientos como reacción a las muestras de estima o de menosprecio de que es objeto por parte de los demás miembros de la comunidad. El resultado será determinante para la actitud del magnánimo: se complacerá moderadamente por los honores conferidos, aceptándolos como algo que se le debe, cuando estos honores provienen a su vez de personas de su misma calidad, pero menospreciará los pequeños honores que le ofrecen individuos de calidad inferior a la suya, y directamente despreciará a quienes intenten deshonrarlo. «Del mismo modo también en éstos [los dolores y las desgracias] resplandece la nobleza, cuando alguien soporta de buen talante muchas y grandes desgracias, no por insensibilidad, sino por ser de buen origen y magnánimo» (*EN* I 11, 1100b 30-33, cp. *supra,* IV 7, 1124 a 14-16); esta actitud de impasibilidad del magnánimo se extiende a su relación con las contingencias del mundo, sobrellevando con ánimo bien dispuesto las desgracias, pero sin dejar que tampoco el azar favorable lo afecte en demasía.

II. *El magnánimo como ideal de buena vida*

Hemos concluido de esta manera la recopilación de las características más destacadas que Aristóteles atribuye al magnánimo. A mi modo de ver, lo que nos describe está mucho más próximo a la confección

[3] Cp. el cuadro propuesto por Gauthier, *1951*, p. 76, reproducido también en Gauthier-Jolif, *EN*,II,1, p. 276, aunque el uso de los términos «subjetivo» y «objetivo» induce a confusión.

de un *ideal de vida* que al retrato de un personaje real o ficticio[4]. La cuestión que ha dividido a los intérpretes es la de descifrar cuál es, en definitiva, el ideal que propone. Gauthier retomó la tesis, ya sostenida por Aspasius en la antigüedad, de que el magnánimo es, en última instancia, el *filósofo dedicado a la vida contemplativa* que hará su entrada definitiva sólo al final del libro X de *EN*. Tal propuesta chocó con un rechazo generalizado por parte de los demás estudiosos, comenzando por Dirlmeier y terminando por Schütrumpf. Si bien esta cerrada negativa a su propuesta es, a mi juicio, plenamente justificada, hay algo en la interpretación de Gauthier que merece ser conservado: en la pintura del magnánimo Aristóteles nos ha presentado *un ideal filosófico de vida*, aunque no de la vida contemplativa sino de la *vida práctica, ética*. Se trata, en efecto, como han señalado con acierto Gauthier y Schmidt, de la relación entre el hombre virtuoso y el mundo, entre la certidumbre de la propia dignidad y del propio mérito, por un lado, y las contingencias del mundo, que no se rige por las mismas causas, por el otro[5]. El tema no es nuevo en la *EN*, sino que ha sido expuesto desde su mismo comienzo como una de las aporías que es necesario despejar cuando hablamos de «felicidad». En efecto, en *EN* I 11 Aristóteles examina la relación entre la eudemonía y las vicisitudes de la vida: dado que éstas son cambiantes, resulta extraño tener que atribuir y negar del mismo individuo la calificación de «feliz» al ritmo del éxito o fracaso que pueda acompañarlo en su vida (1100 b 1-7). Por ello, es necesario distinguir entre la contribución de la fortuna a la felicidad, por un lado, y aquello en que la eudemonía consiste, por el otro: «el éxito o el fracaso no reside en la [buena o mala] suerte, aunque la vida humana necesite de ella [i.e. la buena fortuna], como dijimos antes. Sin embargo, las actividades de acuerdo con la virtud son determinantes

[4] *Pace* Schütrumpf, *1989*, p. 19.
[5] Cp. Schmidt, *1967*, pp. 164-168. Se le debe objetar a Schmidt, sin embargo, que, contra lo que él afirma, esta oposición no es exclusiva de la *EN*, sino que se encuentra ya, aunque menos enfatizada, en la exposición de *EE*, como lo señalan Hardie, *1978*, pp. 67-70 y Schütrumpf, *1989*, pp. 20-22.

para la eudemonía, y sus contrarias de lo contrario» (1100 b 8-10). De este modo, las que confieren permanencia y continuidad a la eudemonía son precisamente las virtudes, porque son disposiciones para la acción aún más fuertes que las disposiciones epistémicas (1100 b 13-14). Munido de ellas, el hombre realmente bueno habrá de sobrellevar noble y decorosamente las alternativas cambiantes de la vida, aún admitiendo que los grandes bienes provistos por la fortuna ayudan a la realización de grandes obras, mientras que las desgracias y los sufrimientos obstaculizan (*empodízei*) la realización de grandes acciones: pero aún en estos casos «la nobleza refulge a través de ellas» (*dialámpei tò kalón*). Tal es, sin duda, la descripción del *magnánimo*, como el mismo texto lo confirma a continuación (1100 b 32, cp. la cita completa más arriba), de modo tal que el modelo de *eudaímôn* que Aristóteles nos presenta en este capítulo, es aquél que vive la *vida virtuosa*, es decir, aquella que en *EN* X 8 aparecerá como la *segunda* candidata a la eudemonía, luego de la vida contemplativa. A mi juicio, una comprensión adecuada de la teoría ética que Aristóteles nos expone en el grueso de la *EN* debe prescindir de una lectura *inversa* del tratado, es decir, partiendo de la exposición final de X 7 de la vida contemplativa como si fuera la culminación o la resolución de todos los problemas. El tema de los libros centrales, anunciado desde al menos I 6 en adelante, es la *vida de acuerdo con las virtudes*, y el análisis del conflicto entre los requisitos que éstas necesitan satisfacer con relación a los bienes externos para poder ser llevadas al acto y la existencia previa de ellas como actitudes disposicionales en el hombre virtuoso para ser feliz, que Aristóteles nos expone en éste capítulo, es la confirmación. En efecto, de lo que aquí se trata es, precisamente, del acompañamiento que el hombre feliz necesita de los bienes externos, incluidos aquellos que tiene que ver con su propio cuerpo, para poder estar en condiciones de llevar a cabo las actividades pertinentes a cada una de las virtudes[6].

[6] Cp. Cooper, *1985*, pp. 174-192.

EN I 11, 1100 b 33-1101 a 8, «*Si las actividades son, como dijimos, las que determinan el carácter de la vida, ninguno de los bienaventurados podría volverse desdichado, pues él jamás hará actos viles y aborrecibles. Creemos, en efecto, que el hombre que es verdaderamente bueno y sensato soporta sin perder las formas todas las vicisitudes de la fortuna,* y siempre actúa de la mejor manera posible a partir de las circunstancias existentes, *de la misma manera que el buen general saca del ejército del que dispone el mejor uso estratégico posible y el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible, y de la misma manera todos los demás artesanos. Y si esto es así, el hombre feliz* (eudaímōn) *no puede volverse nunca un desgraciado, aunque tampoco será un* bienaventurado (makários) *si sufre los infortunios de Príamo.*»

La exposición del presente capítulo recoge todos aquellos aspectos que ligan estrechamente las virtudes cuya competencia son los bienes externos, como el placer, la riqueza, el honor y la fortuna, con el uso *comunitario* de ellos, a partir de la estructura jerárquica, estamental de la sociedad antigua, carente de un *estado burocrático* en el sentido en el que entendemos la administración centralizada de un estado moderno. El tejido entre determinadas necesidades de bienes públicos, como la seguridad, la religión de la polis y sus correspondientes festivales, así como la asistencia y el mutuo respeto entre los miembros del mismo *club*, esto es, los *ciudadanos libres*, muestran el anverso y el reverso de una misma medalla: a éstas necesidades públicas y privadas corresponden otras tantas virtudes sociales: la templanza, la liberalidad, la magnificencia y, como veremos en el próximo capítulo, la justicia. Como señalé antes con relación a cada una de las virtudes, la condición que se pone para todas ellas sin discriminación, es que las acciones pertinentes se realicen por sí mismas y en vista de lo noble, esto es, sin consideración por las posibles consecuencias favorables o desfavorables que la realización del acto moral puede traer para el agente. A pesar de la estructura teleológica del razonamiento moral, la ética aristotélica está tan alejada de un posible cálculo hedónico o utilitarista como una ética deontológica. El cumplimiento estricto de esta condición es lo que distingue al *kalòs kagathós*, es decir, al ideal del hombre virtuoso

en una sociedad aristocrática (cp. *EE* VIII 3, 1248 b 26-37), porque es esta reticencia y dominio de sí el que le faculta y al mismo tiempo lo justifica en el ejercicio del poder que posee como dominador y gobernante tanto en la esfera privada, la sociedad doméstica piramidalmente organizada, como en la pública. Pero del mismo modo que el *kalòs kagathós* de *EE* VIII 3, el magnánimo no lleva a cabo ninguno de sus nobles actos en vista de los bienes mismos, sino exclusivamente por la nobleza de estos mismos actos: en este sentido su paradójica situación es paradigmática, si bien estima el honor por encima de cualquier otro bien, al mismo tiempo no realiza ninguna acción en busca de la recompensa de un premio, limitándose a aceptarlo si sus conciudadanos se lo confieren por reconocimiento. Desde este punto de vista, el magnánimo de *EN* IV 7-8 comparte todas las características que Aristóteles atribuye al *kalòs kagathós* en la *EE*, en especial aquellas que distinguen a éste del comportamiento de los Lacedemonios (1248 b 37-1249 a 17), quienes son descriptos como un tipo de hombres que realizan acciones virtuosas pero con la vista fija en las consecuencias de tales acciones, aun cuando estas consecuencias sean en sí beneficiosas[7]. De allí extrae también el magnánimo tanto su suficiencia como ese rasgo de carácter que será, en última instancia, su cualidad más distintiva: la *indiferencia* con relación a las mutaciones de la suerte mundana, que nace de la certidumbre de haber actuado exclusivamente en vista del cumplimiento de los actos más nobles y por ellos mismos. De este modo, el magnánimo, como señalé antes, es una figura de transición —si es posible utilizar aún esta terminología hegeliana— surgida de la ética aristocrática de la *polis* de la época clásica pero profundamente estilizada hasta convertirse en un modelo filosófico del ser humano. Su sucesor inmediato será el sabio estoico de la época helenística, cuyo carácter mismo tendrá ya un origen enteramente filosófico.

[7] Cp. Kenny, *1992*, pp. 10-14.

Capítulo 9 La justicia

1. *Introducción*

No resulta fácil abordar el tema de la justicia en un pensador alejado de nosotros por dos mil trescientos años de historia. En otras materias cuyo contenido es intrínsecamente menos variable como filosofía de la lógica, epistemología, filosofía de la naturaleza, etc., la continuidad de los problemas provee un fondo, un contexto que hace posible una rápida introducción en el tema mismo. No es así en el caso de la justicia ni en general en todo aquello que pertenezca al ámbito de los hechos políticos y sociales, muy especialmente en relación con el concepto de «estado» en la teoría política de Aristóteles. Algo similar ocurre con el vocablo «justicia», sea que entendamos por tal término tanto el concepto abstracto como el sistema de administración de la ley, aunque en este último caso la diferencia entre el incipiente sistema jurídico ateniense y el de una nación moderna se hace inconmensurable.

Un solo dato da la justa medida de esta diferencia: la ciudad antigua carecía de un cuerpo de magistrados profesionales, los jueces eran elegidos por la suerte de entre los ciudadanos mayores de treinta años de acuerdo con un número fijo, que dependía del número de las tribus que componían la ciudad. En la época de Pericles los tribunales populares o Helias, estaban formados por cinco mil jueces o heliastas, que eran sorteados mediante un complicado sistema en los días de sesión para formar los distintos jurados y recibían al término del día una paga de tres óbolos (Ar., *Ath.Pol.*, LXII, 2-LXVI, 1). El famoso comediante Aristófanes hace proclamar a uno de estos jueces en su sátira *Las avispas*:

> *«Mi poder es por lo menos igual al del padre de los dioses, pues hablan de mí como del propio Zeus. Cuando nos alborotamos suelen decir todos los transeúntes: «¡Zeus soberano, cómo truena el tribunal!». Y cuando lanzo el rayo de mi indignación ¡oh, entonces es de ver cómo me halagan todos y cómo el terror descompone el vientre a los más ricos y soberbios!» (vv., 620 ss.).*

Los tribunales formados por tales magistrados (que debían de ser, sin duda, temibles), eran competentes para las distintas jurisdicciones, las cuales no estaban aún procesalmente separadas, de modo que no existía una clara distinción entre derecho penal y civil[1]. La única clasificación nítida era la que se hacía entre los litigios públicos, es decir, que involucraban a la ciudad (*dēmósiai díkai*), y los privados (*ídiai díkai*)[2]. No existía, sin embargo, un fiscal del estado encargado de formular la acusación en nombre del pueblo, de modo que en los casos de procesos públicos cualquier ciudadano estaba autorizado a llevar al acusado ante los tribunales[3].

Por otro lado, si la práctica del derecho tenía este carácter incipiente, otro tanto ocurría con la reflexión filosófica en torno a las relaciones entre moral y derecho. El debate había sido abierto por los sofistas con la distinción entre *nómos* y *phýsis*, y se había centrado especialmente en torno a la «ley no escrita», es decir, válida independientemente de los estados y los pueblos[4]. Es Platón quien lidera el retorno a una noción de justicia y ley universal que sustente las leyes positivas del estado. Sobre este trasfondo debemos proyectar la teoría aristotélica de la justicia.

II. *El contenido de EN V.*

Si se lee el pequeño tratado aristotélico sobre la justicia que nos ha sido conservado como uno de los libros que formaban parte de las dos grandes éticas, el IV de *EE* y el V de *EN*, se comprobará fácilmente el carácter dispar y en cierto modo confuso que presenta. Sin duda, esta impresión proviene en gran medida del estado en que nos ha llegado el texto del tratado, en el que nos encontramos frecuentes repeticiones y trozos o pasajes enteros claramente desplazados de lugar, cuyo origen parece provenir de secciones sueltas mal insertadas. Las

[1] Cp. Busolt, *1920*, I, p. 547.
[2] Cp. Busolt, *1920*, I, p. 545.
[3] Cp. Busolt, *1920*, I, p. 545-546.
[4] Cp. Guthrie, *HGP*, III, pp. 55 ss. y especialmente pp. 117-131 para la cuestión de las leyes no escritas y el derecho natural.

explicaciones que se han dado para este estado del texto varían: por un lado, se presume estar ante la obra de un recopilador posterior, es decir, un piadoso discípulo que reunió todos los materiales dejados por el maestro en un solo libro, a pesar de que pertenecieran a redacciones diferentes[5]; por el otro, el desorden y las repeticiones especialmente de la segunda parte, es decir, de los capítulos 8-15 se deberían a que éstos habrían sido redactados a partir de nuevas notas tomadas *luego* de la primera redacción, que comprendía la primera parte, capítulos 1-7, relativamente más ordenada y consistente. De este modo, el libro V estaría compuesto por dos estratos distintos, uno más antiguo (1-7), perteneciente a la *EE* y otro posterior (8-15), más próximo a la *EN*[6]. No parece posible llegar a una decisión entre estas hipótesis con los medios actuales, a pesar del esfuerzo realizado por Kenny de aplicar un análisis por computadora de las frecuencias relativas del uso del vocabulario en los tres libros centrales y en los libros no disputados de *EE* y *EN* respectivamente. Sin embargo, se le debe conceder a Kenny que la evidencia presentada permite sostener que hay tanta (si no mayor) probabilidad de que los libros centrales hayan pertenecido originalmente a la *EE* como a la *EN*, de modo que el tratamiento de éstos debe hacerse con cierta independencia de sus relaciones con los restantes libros de una y otra versión[7]. Una breve reseña del contenido de los capítulos dará una idea más precisa de la problemática en cuestión.

[5] Cp. Rowe, *1971*, p. 105-106.
[6] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, I, pp. 70-73; Rowe, *1971*, p. 107; *contra* Kenny, *1978*, pp. 60 ss. quien asigna todo el tratado a la *EE*.
[7] Cp. Kenny, *1992*, pp. 113 ss. (Appendix I).

1. Introducción metodológica: distinción entre ciencia, facultad y hábito (*héxis*). Topos de los contrarios.	*10.* (*I*) El acto de injusticia como acto electivo del agente moral (1134 a 17-24). (*II*) Derecho positivo y derecho natural (1134 a 25-1135 a 15). (*III*) Discusión de los sentidos de «voluntario» e «involuntario» (1135 a 15-1136 a 9).
2. Los dos sentidos de los términos «justo» e «injusto»: «(i-)legal» e (y) «(des-) igual».	
3. Primer sentido de justicia: la justicia y las leyes. La justicia, virtud completa.	*11.* ¿Se puede sufrir una injusticia voluntariamente?
4. Segundo sentido de justicia: la justicia como igualdad (sentido particular).	*12* ¿Comete injusticia el que asigna a otro más que lo que merece o el que recibe?
5. Distinción entre la justicia como género y como parte. Clasificación de la justicia particular: la justicia distributiva y la justicia correctiva.	*13.* (*I*) Sección intercalada: no es fácil ni ser injusto ni ser justo (1137 a 4-26). (*II*) Otra sección intercalada: actos de justicia son propios de los seres humanos (1137 a 26-30).
6. Primera especie de justicia particular: la justicia distributiva.	
7. Segunda especie de justicia particular: la justicia correctiva.	*14.* Discusión de la *equidad* (*epieíkeia*).
8. Justicia y reciprocidad: el intercambio económico.	*15.* (*I*) No es posible cometer injusticia contra sí mismo (1138 a 5-27). (*II*) Cometer una injusticia es peor que sufrirla (1138 a 28-1138 b 5). (*III*) Cometer una injusticia consigo mismo sólo analógicamente (1138 b 6-13).
9. La justicia como virtud del agente moral.	

La recopilación del contenido de cada uno de los capítulos muestra que desde el 8 en adelante existen numerosas inconsistencias, probables desplazamientos y hasta evidentes intercalaciones. Es por esto que varios editores, en especial H. Jackson, reordenaron el material a fin de lograr una redacción más coherente. No se gana demasiado con ello, a mi juicio, porque la extrema diversidad de las distintas cuestiones y el tránsito, a veces abrupto, de un punto de vista impersonal al punto de vista del agente moral no pueden ser

erradicados mediante ese procedimiento. Además, es posible pensar que al defectuoso estado del texto se añade algo más, que no se puede simplemente atribuir a su composición material. El tratamiento que Aristóteles ofrece de la justicia muestra con toda claridad un carácter provisorio, tentativo. Evidentemente estaba desbrozando camino y estableciendo distinciones conceptuales, largamente incorporadas a la tradición jurisprudencial en época posterior, que por ello mismo aparecen hoy como rudimentarias e insuficientes. Junto a ellas relumbran aquí y allá observaciones filosófico-jurídicas que, pese a su carácter fragmentario, ofrecen una comprensión de la sociedad y del papel de la justicia en ella, que aún hoy merece ser tenida en cuenta. Por esta razón, me limitaré en este capítulo a examinar algunos puntos específicos que, a mi modo de ver, tienen todavía una especial relevancia para el concepto de justicia, tanto desde el punto de vista más específico de la filosofía jurídica como del más general de la ética pública.

III. *Significados y especies de «justicia»: la justicia particular*

La primera distinción establecida por Aristóteles es fundamentalmente lingüística: el término «justicia» es un término homónimo, esto es, en la terminología usada habitualmente por él, que tiene significados distintos porque se refiere a cosas distintas. En este caso la distinción entre los significados es particularmente difícil de realizar por la razón de que ambos están muy cerca el uno del otro (1129 a 26-29): se habla de «justicia» y de «justo» en dos sentidos diferentes, uno que voy a traducir por «normativo» o «legal» (*nómimos*) y otro que voy a traducir por «igual» (*ísos*) (1129a 33). Ambos significados de «justicia» están referidos a las relaciones de las personas entre sí, pero mientras que el primero tiene como campo posible de aplicación todas las relaciones que tienen lugar en el interior de la comunidad política, el segundo está restringido a aquellas acciones cuyo objeto es la distribución o el intercambio de bienes, sean de tipo material o inmaterial, como cargos y toda forma de prestigio. La justicia en sentido primero, normativo, constituye para Aristóteles lo que él denomina «la virtud completa» (*teleía, hólē aretē*), es decir, la justicia

como compendio de todas las virtudes (*EN* 1129 b 25-32). En cambio la justicia en el sentido de «igualdad» es una parte sumamente importante de la justicia, que se cubriría con lo que nosotros actualmente entendemos por el campo propiamente jurídico. Esta justicia parcial o particular es la que vamos a presentar.

La división que Aristóteles establece es la siguiente:

justicia particular

justicia distributiva — *justicia correctiva*

en transacciones

voluntarias — *involuntarias*

fraudulentas — *violentas*

La justicia distributiva comprende un conjunto de acciones que tenían una especial importancia en el estado antiguo y que prácticamente desaparecen o sólo se conservan como restos en el estado moderno. Se trata fundamentalmente de la distribución de bienes y de cargas que el estado hacía entre sus ciudadanos. Estos bienes eran los que provenían de las conquistas de la ciudad o de los donativos hechos a la misma; la importancia de tales distribuciones de bienes por parte del estado se puede evaluar si tenemos en cuenta que el aprovisionamiento de trigo a la población en una ciudad tan importante como Atenas dependía en gran medida de esta distribución directa por parte del estado. Así cobra sentido el siguiente texto aristotélico:

> EN V 6, 1131 a 15-29. *«Lo igual supone siempre, al menos, dos términos. Por tanto, es preciso que lo justo sea un medio y, a la vez, igual tanto en relación con algo como para algunos. En cuanto medio, lo es de algunas cosas (que son lo más y lo menos); en cuanto igual, se da entre dos términos; en cuanto justo, lo es para ciertos individuos. En consecuencia, lo justo supone necesariamente un mínimo de cuatro términos, pues aquellos para quienes se da el caso de que algo sea justo, son dos, y las cosas respecto a las que se da, son también dos. Y la igualdad será la misma tanto para ellos como con respecto a estas cosas. Pues, así como se da la relación entre éstas [las cosas], de la misma manera se dará la relación entre ellos [los individuos involucrados*

en la relación]: si ellos, en efecto, no son iguales, no recibirán cosas iguales. De aquí las disputas y los procesos cuando, en las distribuciones, los iguales reciben cosas desiguales o los desiguales cosas iguales. Esto, por lo demás, es manifiesto, de acuerdo con el principio que ordena atender a los merecimientos. Pues todos reconocen, al repartir, que lo justo ha de determinarse en función de algún mérito. Empero no todos juzgan que éste resida en lo mismo. Para los demócratas radica en la libertad; para los oligarcas en la riqueza, para otros, en la nobleza de cuna; para los aristócratas, en la excelencia»[8].

A fin de establecer un criterio para juzgar qué asignación de bienes es la justa, Aristóteles propone un tipo de proporcionalidad, que los matemáticos llaman geométrica. Sean *A* y *B* dos personas y *C* y *D* dos bienes de la misma especie. La igualdad proporcional estará dada por la siguiente fórmula: $A : B = C : D$. Esta igualdad se mantiene cuando, una vez realizada la distribución, la igualdad proporcional anterior se transforma en la siguiente: $A : C = B : D$. Para dar un ejemplo fácilmente comprensible de esta igualdad analógica, supongamos un padre, que tiene dos hijos, uno de veinte años y otro de diez, y debe distribuir entre ellos una cantidad acotada de alimentos. La igualdad proporcional indicará como una distribución justa aquella que tiene en cuenta la proporción entre la diferencia de tamaño y peso entre el hijo mayor y menor y traslade esta proporción a las raciones asignadas a cada uno de ellos. El ejemplo pone en descubierto algo más: en efecto, el tamaño y edad entre el hijo mayor y el hijo menor son datos naturales directamente comprobables, que ofrecen un criterio objetivo de distribución, cuyo desconocimiento es sancionable como arbitrario e injusto. Pero ¿cómo es posible ponderar con la misma objetividad otros criterios tales como los que emanan de valores tan difíciles de fijar como el mérito, la dignidad e importancia de las personas, etc.? Es evidente que, tal como ilustra la cita anterior, Aristóteles no ignora la variedad de puntos de vista que

[8] En mis traducciones del libro V he consultado, además de las habituales, también la de García Maynez, *1973*, pp. 189-214.

se pueden sostener en esta cuestión: los demócratas sostendrán un criterio, los oligárquicos otro y los aristócratas otro. El punto que a mi modo de ver Aristóteles pretende establecer es el siguiente: sea cual fuere el criterio adoptado, la justicia de una decisión podrá ser sostenida o atacada si en su aplicación se mantiene de modo coherente el criterio elegido para establecer el mérito en todas las proporciones entre personas y cosas que se establezca. Esto quiere decir que, aun sin abrir juicio sobre la validez última del criterio elegido, se podría establecer si un sistema de distribución es proporcionalmente justo (en sentido relativo) observando simplemente si en él se mantienen estrictamente en todos los casos la proporcionalidad analógica establecida en base exclusivamente al criterio elegido y no a otro u otros. Creo que un ejemplo servirá para aclarar completamente la cuestión: supongamos que uno es un pacifista extremo y que se opone, por lo tanto, no sólo a la guerra sino a la existencia misma de toda institución militar; en este caso, uno no podrá compartir ninguno de los valores internos de un ejército y sin embargo, deberá admitir que una distribución justa de condecoraciones y méritos o ascensos será aquella que esté basada en el valor y la pericia demostrados en el combate ante el enemigo y no, digamos, aquella otra que le atribuye una condecoración a uno por tener mayor antigüedad en el cargo y a otro por ser el hijo de un general.

Es interesante observar que en esta presentación del «mérito» (*kat'axían*, 1131 a 24 -29) que Aristóteles aquí nos ofrece, de acuerdo con el cual se realiza la distribución en los distintos regímenes políticos, la condición de *ciudadano libre* (*eleuthería*) es considerada la única base del mérito que debe ser tenida en cuenta en las democracias. De aquí se sigue, de un modo directo y sin sorpresas, la necesidad de que la distribución de oficios, honores, etc., deba repartirse con *este criterio de igualdad* entre todos los ciudadanos libres, que, como tales, tienen parte en la constitución, y esto equivale a decir que no se debe tener en cuenta ningún otro mérito adicional. Ahora bien, es precisamente éste el sentido del pasaje de *Pol* VI en el que Aristóteles se refiere al criterio para la distribución de los cargos.

Pol VI 2, 1317 a 40-1317 b 7, «*El fundamento del régimen democrático es la libertad (en efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de la libertad, pues éste es, según afirman, el fin a que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es el ser gobernado y gobernar por turno y, en efecto, la justicia democrática consiste en tener todos lo mismo numéricamente y no según los merecimientos* (mè kat'axían) *[i.e., que se añaden al de ser ciudadano libre], y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana la muchedumbre, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo» [trad. Marías- Araujo].*

Newman y más tarde Gauthier-Jolif[9] encuentran una disidencia entre los dos pasajes, adjudicándole a *EN* V 6 una equiparación entre el «mérito» aristocrático u oligárquico y el democrático, que *Pol* VI 2, le estaría negando, para apoyarse exclusivamente sobre el número. Pero siguiendo el razonamiento aristotélico en uno y otro pasaje, el número como tal no puede ser un criterio de igualdad, pues en este caso contarían también las mujeres y los niños (para no hablar de los metecos y de los esclavos), dado que cada uno de ellos cuenta como uno, sino que el orden de las razones es el inverso, a saber: *puesto que* el único mérito que es tenido en cuenta para las distribuciones de cargos, honores, oficios, etc. en la democracia es la condición de ciudadano libre, *entonces* el criterio de igualdad no puede ser otro que el *número*. Esta corrección es, a mi juicio, importante para establecer con claridad la actitud de Aristóteles con la democracia en general, es decir, en aquellos contextos en los que no está directamente en cuestión la democracia extrema.

Pasemos a la justicia correctiva (*tò diorthōtikón*). Aristóteles la define como aquella que tiene lugar en las relaciones entre personas. El término griego para estas relaciones es sumamente amplio, *synállagma*, y abarca tanto a las transacciones civiles, como contratos de compra y venta, préstamos, garantías, etc., como aquellas otras

[9] Cp. Newman, *Pol*, III, p. 305 y IV, pp. 494 - 495; Gauthier-Jolif, *EN*, II, pp. 353-54.

que son más bien acciones de tipo criminal. En efecto, las transacciones involuntarias comprenden las fraudulentas y clandestinas, como el hurto, etc. y las violentas, como el robo con violencia, el secuestro y el homicidio (1131a 1-10). ¿Qué distinciones está estableciendo aquí Aristóteles? ¿Se corresponden éstas con las que tenían lugar en el derecho griego de la época? Las opiniones de los eruditos en este punto se hallan sumamente divididas. Mientras que Hamburger[10] y Joachim[11] se inclinan por pensar que Aristóteles sigue de cerca la práctica procesal ateniense, L. Gernet[12] y A. Harrison[13] han formulado serias objeciones contra esa posibilidad, afirmando que se tratan más bien de especulaciones teóricas bastante alejadas de la práctica efectiva del derecho. Creo que los datos aportados por los estudiosos nombrados en último término no dejan lugar a dudas en cuanto a que la distinción entre transacciones voluntarias e involuntarias no se corresponde en absoluto con la práctica forense de Atenas. Sin embargo, el mismo Harrison admite que esta distinción se corresponde en gran medida con la posteriormente introducida en el derecho romano entre *obligationes ex contractu* y *obligationes ex delicto*, de modo que sería Aristóteles el primero en haber establecido una distinción conceptual clara al respecto[14]. Este solo hecho prueba la pertinencia de la división establecida por Aristóteles, aun cuando la misma no se correspondiera en absoluto con la práctica. Evidentemente la innovación introducida por Aristóteles en el plano teórico se impuso más tarde en la distinción de las causas, de modo que, si no influyó directamente, obró al menos como una predicción luego comprobada en los hechos.

IV. *La justicia como retribución proporcional*

Es necesario por último mencionar un tercer tipo de justicia particular, que los modernos comentadores (por ej.: Jackson y Gauthier-

[10] Cp. Hamburger, *1965*, p. 105 ss.
[11] Cp. Joachim, *NE*, pp. 137 ss.
[12] Cp. Gernet, *1968*, pp. 395 ss.
[13] Cp. Harrison, *1957*, pp. 42-47.
[14] Cp. Harrison, *1957*, p. 45.

Jolif) separan estrictamente de los dos anteriores y añaden como una especie de apéndice que Aristóteles habría añadido a la discusión anterior. Se trata del famoso capítulo 8 en el que Aristóteles discute la reciprocidad como forma de la justicia en la relaciones de intercambio (1132b 30-35). El capítulo ha sido y continúa siendo aun hoy motivo de intensa polémica, fundamentalmente en lo que se refiere tanto a la intención de Aristóteles como a la solución que finalmente ofrece. Tradicionalmente los comentaristas medievales tomaban el capítulo como un análisis y una exposición detallada del problema de cómo fijar el valor justo de una mercadería. Quizá se puede decir sin exagerar que la misma noción de «valor justo» o «precio justo» tiene su punto de partida en este texto. Precisamente por eso, hasta fines del siglo pasado los economistas clásicos tenían a este capítulo en gran estima al considerarlo como un primer y profundo intento de analizar y establecer la noción económica de valor de cambio. Con el advenimiento de la moderna teoría de la utilidad marginal la situación cambió drásticamente y autores como Schumpeter no tienen para tal intento más que palabras de conmiseración y desprecio[15].

> **EN V 8, 1132 b 31-1133 a 34.** ***«En las relaciones de intercambio que tienen como marco la comunidad*** **(en taîs koinōníais taîs allaktikaîs)** ***esta especie de justicia, la reciprocidad según la proporcionalidad pero no según la igualdad, retiene a los hombres unidos. En efecto, merced a esta retribución proporcional mantiene el estado su cohesión. Por eso, los hombres tratan de retribuir un mal con un mal, pues si no lo hiciesen creerían estar en esclavitud, o un bien por un bien, ya que, si actuaran de otro modo, no se produciría el intercambio, y es el intercambio lo que los mantiene unidos. Por ello levantan templos a las Gracias en lugares públicos, a fin de fomentar la retribución, porque esto es lo característico de la gratitud: debemos, en efecto, devolver un servicio a quien nos ha favorecido y tomar a nuestra vez la iniciativa para favorecerlo.***

[15] Cp. Polanyi, *1971*, pp. 78-115; Finley, *1974*, pp. 26-52; un resumen de la discusión anterior se encontrará ahora en Meikle, *1991*, pp. 156-181.

La retribución proporcional se produce por medio de un enlace en diagonal. Sea A un constructor, B un zapatero, C una casa y D un zapato: el constructor debe recibir el trabajo del zapatero y dar a éste una parte del suyo. Si existe, en primer lugar, una igualdad proporcional [de los productos], y luego se lleva a cabo la retribución por ambas partes, ocurrirá lo ya dicho. En caso de que esto no ocurriera, no habrá igualdad proporcional ni habrá acuerdo. Nada impide, en efecto, que el producto de uno sea mejor que el producto del otro; por lo tanto, es necesario igualarlos. [...] Pues no se asocian dos médicos para un intercambio sino un médico y un agricultor, y, en general, individuos que son diferentes y no iguales; pero éstos deben ser igualados. Por ello, todos los productos de los cuales hay intercambio deben ser de alguna manera comparables. Con este fin ha venido la moneda (tò nómisma) *y ella se convierte en cierto modo en un intermediario: en efecto, la moneda mide todo, y, por consiguiente, también el exceso y el defecto: cuántos zapatos equivalen a una casa o, [si se prefiere] a una cantidad de alimento. Es necesario, entonces, que la cantidad de zapatos intercambiados por una casa o por alimento esté en la misma proporción que el constructor en relación con el zapatero. Si no se diera, en efecto, esta proporción, no habría ni intercambio ni asociación. Pero, si los productos no fuesen de alguna manera iguales, no habrá tal proporción. Por lo tanto, como dije antes, todas las cosas deben ser medidas por alguna otra tomada como unidad. Ésta es, en verdad, la* necesidad (he chreía)*, la cual mantiene todo unido: en efecto, si los miembros de la comunidad no tuvieran necesidad de nada o no de un modo semejante, no habría intercambio o, de haberlo, no sería el mismo. Así la moneda ha venido a ser un sustituto de la necesidad por medio de una convención; y por eso se llama [a la moneda]* nómisma, *porque no es por naturaleza, sino por ley* (nómoi) *y de nosotros depende transformarla o quitarle todo valor. Habrá, pues, retribución proporcional* (antipeponthós)*, cuando se haya llegado a una igualdad, de modo tal que la misma relación que existe entre la prestación del agricultor y la prestación del zapatero se reproduzca en la relación entre el producto del zapatero y el producto del agricultor.»*

La extensa cita que precede, es suficiente para comprender al menos los términos dentro de los cuales se plantea la interpretación del controvertido capítulo. No es mi intención extenderme en los detalles de esta controversia, que tiene estrechas conexiones con otra polémica a la que me he referido en el capítulo anterior sobre el carácter de la economía griega, razón por la que sería necesaria una digresión ajena al tema central de este capítulo, sino que voy a resumir las corrientes de interpretación más importantes: (*i*) La corriente más tradicional, que leía el capítulo como un primer intento de análisis económico; y (*ii*) la más historicista, que refuta la tesis de que la intención primaria del capítulo sea la de analizar los términos del intercambio (y, en última instancia, la formación del «precio»).

(*I*) No es nadie inferior a Marx quien entiende este capítulo como el primer intento de esclarecer el misterio de la conmensurabilidad de los *valores de uso*, cualitativamente distintos de los productos, y de su transformación en *valores de cambio* que se expresan en una cantidad, medida en moneda. Para Marx, Aristóteles habría establecido los términos precisos del problema, pero se habría resignado a no encontrar la verdadera solución, ofreciendo un escape mediante la introducción de la «necesidad» como la presión social que hace artificialmente conmensurables cosas inconmensurables[16]. También para Schumpeter, Aristóteles ofrecería en el pasaje un primer intento de explicar el surgimiento de los precios relativos de las mercaderías, pero su conclusión es diametralmente opuesta a la de Marx: el análisis de la gestación de los precios que Aristóteles nos propone es apenas «pedestre, mediocre y más que medianamente pomposo sentido común»[17]. La interpretación de Marx, por último, es reafirmada más recientemente por Meikle como la correcta, tanto en oposición a Schumpeter como a los representantes de la corriente (*II*), que reseñaré a continuación. Según Meikle Aristóteles alcanza a formular el planteo del problema, es decir, el de la

[16] Cp. Marx, *Zur Kritik d. Polit. Ökonomie*, *MW*, VI, p. 889, n. 37; *Das Kapital* I, Sección prim., Cap. 1, *MW*, IV, pp. 32-34.
[17] Citado por Finley, *1974*, p. 28.

naturaleza extraña del «valor de cambio» que hace conmensurables a los productos como mercancías y permite, por tanto, adjudicarles una cantidad en una unidad convencional, la moneda, mientras que los productos mismos permanecen obcecadamente *in*conmensurables en tanto constituyen cosas substancialmente diferentes, es decir, valores de uso cualitativamente irreductibles entre sí. La conclusión de Meikle es, también, negativa: «La idea final de Aristóteles es de que a los efectos de la *epistēmē*, casas, camas, zapatos y alimentos no pueden ser en realidad conmensurables entre sí. Él ha estado buscando una respuesta que fuese satisfactoria para el conocimiento científico, pero admite ahora que no la ha encontrado. *Chreía*, por lo tanto, de acuerdo a la visión de Aristóteles, no provee base alguna para una respuesta, de la misma manera que tampoco lo había hecho la moneda»[18].

(*ii*) El punto de partida de esta segunda corriente de interpretación se encuentra en la controversia sobre el carácter «modernista» o «primitivista» de la «economía» griega en la época clásica, a la que me he referido sucintamente en un capítulo anterior (cap. 7, I). Son los historiadores que han acentuado este último carácter y, por lo tanto, la ausencia de una «economía» en el sentido estricto de un funcionamiento autónomo de los mercados de mercaderías y de capitales en el mundo antiguo en general y en la sociedad clásica griega en especial, quienes han insistido en el «aspecto ético» de la moneda y del análisis aristotélico del intercambio. Es precisamente el historiador E. Will quien subraya que «para Ar. la moneda es el instrumento de evaluación de una justicia social retributiva»[19]. A fin de esclarecer este aspecto del análisis aristotélico, Will contrapone la concepción de los intercambios en una época plenamente monetizada, como la del siglo IV, con la que reinaba en una época premonetaria, como la sociedad agraria que Hesíodo refleja en *Los trabajos y los días*, en la que el poeta se queja de las iniquidades e injusticias en las donaciones y los intercambios. Un siglo después, aparece la ley escrita, *nómos*, que establece públicamente los deberes y derechos de

[18] Meikle, *1991*, p. 162.
[19] Will, *1954 b*, p. 220.

los ciudadanos, y la moneda, *nómisma*, que fija un *valor* uniforme para la evaluación de los productos que se intercambian. «En los orígenes [de la moneda] discernimos una exigencia moral, la aspiración a una garantía de la justicia en las relaciones sociales concebidas sobre un plan muy general: garantizar la justicia, es decir, asegurar una apreciación del valor de un acto o de un bien que sea conforme a los principios de la igualdad y de la proporción; juzgar un acto, fijar el precio de un bien, es decir, referirse a una medida admitida por todos en virtud de una convención fundada en la equidad: medida-*nómos* o medida-*nómisma*»[20].

K. Polanyi[21] fue aún más lejos en la dirección señalada por Will; mientras éste se valía de una comparación entre dos épocas de la historia social griega, aquél, en cambio, ampliaba la visión del historiador con los datos de la moderna antropología económica a fin de mostrar dos mundos contrapuestos: por un lado, el de la sociedad moderna (*Gesellschaft*), regida por el mercado y, desde el punto de vista jurídico, por el contrato; por el otro, el de la comunidad arcaica o premoderna (*Gemeinschaft*), para la cual la economía como un mecanismo independiente de la estructura comunitaria es un fenómeno desconocido, y en donde lo determinante es el status. Aristóteles, como filósofo de la *Gemeinschaft*, carece de todo interés en la explicación de un mecanismo que explique la formación de los precios en el mercado, es decir, como el estado de equilibrio entre la oferta y la demanda. Al contrario, lo que Aristóteles pretende es *fijar un precio*, y la fórmula que propone debe ser entendida literalmente: «la habilidad de las personas de diferente status debe ser intercambiada a una cuota proporcional al status de cada uno: la acción del constructor por tantas veces la acción del zapatero; si esto no fuera así, la reciprocidad quedaría infrigida y la comunidad no se mantendría unida»[22]. También Finley[23] sostiene que Aristóteles no está ofreciéndonos nada parecido a un análisis económico de la formación de los

[20] Will, *1954 b*, p. 230.
[21] Polanyi, *1968*, pp. 78-115, especialmente pp. 106 ss.
[22] Polanyi, *1968*, p. 107.
[23] Finley, *1974*, pp. 26-52, especialmente pp. 35-40.

precios, a pesar de que, contrariamente a lo que creía Polanyi, la fluctuación de los precios (por ejemplo, de los cereales) en el mercado debido al juego de la oferta y la demanda no era un fenómeno desconocido para la Atenas del siglo IV a. C., y está aludido en la *Política*. Por lo tanto, el intercambio entre el producto del constructor, del agricultor y del zapatero que se pone como ejemplo, no está orientado por el interés en averiguar el origen del valor de cambio o del precio de una mercadería, sino para establecer, como lo dice el texto, literalmente una proporcionalidad entre productores, que si bien eran libres, estaban condicionados por la existencia paralela del trabajador esclavo, que implícitamente influye en sus correspondientes status. El resultado de la operación debía ser, pues, un intercambio sin ganancias ni pérdidas por ninguna de las dos partes, es decir, nuevamente, una forma de justicia particular semejante a la de la justicia distributiva o política.

De la reseña que antecede, se pueden extraer algunas conclusiones interesantes, aunque es evidente que la interpretación definitiva del oscuro texto no parece ser algo a nuestro alcance. Con respecto a (*i*) se les debe conceder a Marx y Meikle que Aristóteles es el primero en reconocer y describir *dos usos* posibles de todo producto, uno «propio» y otro «impropio» como medio de intercambio (*Pol* I 9, 1257 a 5 - 19). Ahora bien, también de este último uso hay una aplicación «propia», cuando se lo intercambia para cubrir la necesidad de algo de lo que se carece, y otra «impropia», cuando lo que se persigue es obtener una ganancia en dinero (*EE* III 3, 1232 a 1-9: «El amante del dinero (avaro) se preocupa por la moneda, pero ésta es propia de la adquisición en lugar del uso accidental [como medio de cambio] del producto»). En consecuencia, parece bastante claro que la perspectiva desde la cual Aristóteles considera el «valor de cambio» de un producto es moral, determinada por su condena al uso impropio tanto de los productos como del dinero más allá del límite del intercambio exigido por la autosuficiencia del *oîkos*. Con respecto a (*ii*), no es necesario insistir, además de lo expuesto en el capítulo anterior, sobre la corrección de la concepción en general de la economía antigua que presentan Polanyi y Finley. A mi vez he presentado en el capítulo precedente suficientes evidencias del modo en que los tipos de virtudes sociales

referentes a los «bienes externos», especialmente la liberalidad, la magnificencia y la magnanimidad, están estrechamente conectadas a estos aspectos premodernos de la sociedad griega clásica, a su desprecio del trabajo artesanal y de las actividades comerciales, profesionales y financieras. De modo que no hay dificultad alguna en conceder que de lo que se trata en este texto es, sin duda, del aspecto ético del intercambio de productos, y, como señala con acierto Will, de que el criterio de *razonabilidad y mesura* en los intercambios lo provee en última instancia la existencia de moneda como patrón fijo de evaluación. Sin embargo, a mi juicio tanto Polanyi como Finley se han dejado llevar demasiado lejos en su estricta separación entre economía y ética por los teóricos del marginalismo. Recientemente el economista A. Sen ha intentado volver a soldar estos dos miembros seccionados de una misma disciplina prática, y justamente recurrió para ello a la noción de «necesidad» (léase bien, en el sentido de «necesidades» objetivas y no de «demandas» subjetivas), que es la que aquí Aristóteles hace intervenir como el ligamento que sostiene los intercambios comunitarios[24]. Es claro, pues, que, de modo similar a lo que ha intentado hacer al tratar la justicia distributiva, Aristóteles pretende establecer un criterio objetivo que presida el intercambio justo y lo busca en *dos criterios* coadyuvantes: (*a*) una forma de proporcionalidad, similar a la distributiva, que en este caso debe tener en cuenta no el *mérito* sino el *status* digamos profesional de cada una de las partes involucradas. Cabe preguntarse de qué modo es posible tener en cuenta el status de cada parte al momento del intercambio, pero el tipo de transacción calificada que Aristóteles tiene presente para el *conjunto* de los intercambios dentro de la comunidad se mantiene como reliquia en *algunas* transacciones de nuestra sociedad regida por el mercado, como por ejemplo en las prestaciones del *escribano o notario*, cuyo precio, comparativamente alto, no se correlaciona con la complejidad, duración o inversión previa requerida por la operación, y depende sólo del reconocimiento de su status por parte del Estado. (*b*) Una exigencia de

[24] Cp. Sen, *1988*, pp. 29-58.

control de sí por parte de cada uno de los miembros que realizan el intercambio, que se centra en la *necesidad* (*chreía*). Aristóteles concluye en tres oportunidades que es ésta la que permite que haya de hecho intercambios (1133 a 26-9; 1133 b 6-10; 18-20), porque hace surgir la motivación en cada una de las partes. Los ejemplos que él propone muestran claramente que lo que tiene en mente es una forma de intercambio de los excedentes entre dos casas que se autosustentan, como en el caso de la *crematística* moralmente aceptable presentada en *Pol* I 9, 1257 a 15-41. En este caso, la *chreía* no solamente dará la motivación para el intercambio, sino que también establecerá internamente el *límite* para él, dado que, según Aristóteles, hay un límite natural para el uso de los bienes externos, de los que en definitiva trata la justicia, y éste está dado por el uso que de ellos haría el hombre justo, para quien «los bienes en sentido absoluto (*haplôs*) [los externos] son también bienes en sentido moral para él» (*EN* V2, 1129 b 1-6).

Con esto concluimos con la exposición de la justicia en sentido parcial y pasamos al examen de lo que Aristóteles denominó «la virtud completa».

V. *La justicia como virtud completa*

Como señalé en la sección II, el orden interno de los asuntos dentro del capítulo está seriamente embrollado y los intentos de restablecerlo están lejos de ser satisfactorios. En mi exposición no me he atenido, pues, al orden en que aparecen los distintos temas, cuya organización intrínseca es ininteligible o en el caso contrario, como ocurre con Gauthier-Jolif, es forzada desde fuera del texto, sino que me he guiado más bien por la articulación conceptual intrínseca a la temática[25]. Por ello, luego del planteo de la cuestión siguiendo las

[25] Gauthier-Jolif desplazan el capítulo 9 y el comienzo del 10, 1133 b 29-1134 a 23, y lo colocan luego del fin de éste, 1136 a 8. A mi juicio, la que está desplazada es la segunda sección del cap. 10, 1134 a 23-1135 a 8, que debería ir como un capítulo aparte, inmediatamente a continuación del cap. 8, 1133 b 28. De este modo habría luego una continuidad natural entre el tema introducido en el cap. 9, la distinción de *ádikon* y *díkaion* desde el punto de vista del agente moral, y las demás diferencias de significado que Ar. introduce en la primera y en la tercera parte parte del cap. 10.

distinciones de acuerdo con los significados del término, expuse un primer bloque conceptualmente consistente entre sí, la justicia parcial. Es el momento, entonces, de abordar el segundo gran tema del libro, a saber: la justicia como concepto universal. Ahora bien, a lo largo tanto de éste como de los siguientes capítulos, Aristóteles presenta dos vías alternativas de abordar la cuestión: (*a*) una, que sigue el método platónico tradicional, preguntando directamente «¿qué es la justicia?» y dando una respuesta que equivale a una forma de definición[26]; (*b*) otra, que se pregunta por la justicia como *virtud* del agente moral y de sus caracteres distintivos. Estos dos caminos posibles están constantemente superpuestos, sin que los desplazamientos propuestos por Jackson y por Gauthier-Jolif logren enmendar este defecto.

(*A*) Para definir la justicia como concepto universal, Aristóteles distingue los diversos sentidos en los que entendemos en nuestro lenguaje ordinario el término «justo» e «injusto» a fin de despejar las homonimias y las posibles confusiones que proviniesen de ellas. El argumento de Aristóteles ha sido celebrado por su originalidad y precisión: 1) a diferencia de las facultades y las ciencias, los hábitos como disposiciones del carácter (*héxeis*) no son los mismos con relación a las acciones contrarias: si la buena disposición es la firmeza de las carnes, la mala disposición será la flaccidez de ellas (1129 a 11-23); 2) los términos opuestos son habitualmente consistentes con respecto a la polisemia: si uno es polisémico, el otro también lo será; 3) «injusto» e «injusticia» tienen dos significados distintos: «transguesor de la ley», por un lado, y «codicioso o inicuo», por el otro. En consecuencia, «justo» y «justicia» tendrá también dos sentidos distintos: «legal» e «igual». Así acota la significación particular de justicia en sentido de igualdad que acabamos de tratar, restando,

[26] Cp. Vlastos, *1981*, pp. 113 ss. Vlastos ha demostrado de qué compleja manera esta pregunta encuentra una respuesta única en Platón por medio de la reducción de la justicia en la ciudad al comportamiento de cada uno de los miembros de la ciudad, y éste, a su vez, a una armonía psíquica de las distintas partes de su alma. Si he entendido bien, la justicia como armonía del alma y como virtud política se unificarían porque para Platón la imagen exterior o acción de algo (un individuo o una cosa) no es más que el reflejo de lo que realmente es, que en el caso del hombre es la composición de su alma.

entonces, la justicia «legal» o «normativa» (*nomikón*) ¿Nos ofrece una respuesta unívoca, similar a la dada por Platón, con respecto a esta acepción más abarcadora de justicia? Si bien la respuesta es, en última instancia, afirmativa, la argumentación de Aristóteles es tan compleja como la de su maestro, aunque a través de un camino distinto, ya que él parte de la tesis sofista de la *identidad* de esta significación de justicia con las *leyes positivas* de cada estado.

> EN V 3, 1129b 12-31, *«Es evidente que todas las leyes son en cierto modo justas, pues lo que el legislador ha estatuido, es legal. Las leyes se pronuncian sobre toda clase de asuntos y con ello apuntan al interés de la comunidad, sea de todos o de los mejores*[27]*, esto es: de aquellos que poseen el poder ya sea en razón de sus virtudes o de alguna otra causa de esta especie. De modo que en un sentido llamamos «justas» a las acciones que producen y preservan la felicidad y los componentes de ésta para la comunidad política. La ley ordena realizar tanto actos propios de un valiente, por ejemplo no abandonar la fila, ni huir, ni arrojar las armas, como de un temperante, por ejemplo no cometer adulterio ni entregarse al desenfreno, como de un hombre paciente, por ejemplo no golpear a otro ni hablar mal de él; y de modo similar con respecto a los actos de acuerdo a las otras virtudes y vicios, ordenando unos y prohibiendo otros. Y si la ley ha sido correctamente elaborada, prescribirá correctamente, si ha sido improvisada lo hará peor. Esta forma de justicia es, en conclusión, una virtud perfecta pero no en sentido absoluto sino* con relación a otro, *y por eso la justicia parece la más excelente de las virtudes, y «ni el lucero vespertino ni el lucero del alba» es tan maravilloso, y como dice el proverbio, «toda virtud está compendiada en la justicia». Y ella es una virtud completa en el más amplio sentido, porque consiste en el ejercicio <perfecto>*[28] *de la virtud más perfecta».*

[27] El texto de la línea 16 que elige Bywater debe ser modificado, siguiendo la lección de Γ, del siguiente modo: *toîs aristois, {ē} tois kyriois kat' aretēn ē kat' állon tinà trópon toioûton.*

[28] El texto de las líneas 30-31 debe ser enmendado de alguna manera. La más simple es la propuesta de Stewart de añadir *teleía* a *chrêsis*: *hóti tês teleias aretês chrêsis <teleia> estín.*

Con ello Aristóteles ha tomado partido por esa corriente relativista e ilustrada del pensamiento ético y jurídico griego del siglo V en adelante, cuyos representantes más conspicuos parecen haber sido Antifón y Protágoras, corriente que se complacía en subrayar el carácter no solo cambiante sino relativo de las leyes y de la concepción de justicia, ya que lo que en un estado era considerado justo y legal, era considerado injusto y contrario a las leyes en otro. Al respecto el mismo Aristóteles afirma lo siguiente: «Algunos opinan que todas las leyes son de tal tipo, porque aquello que es por naturaleza, es inmutable y tiene en todos lados el mismo poder, como el fuego que igual arde aquí que en Persia, en cambio observan que las leyes cambian. Si bien esto no es completamente así, *lo es en cierta manera*» (*EN* V 10, 1134 b 24-28). No es, por lo tanto, sorprendente que Aristóteles se dedicara a estudiar y recopilar las leyes fundamentales de las distintas ciudades-estados. Junto con sus discípulos reunió un cuerpo de ciento cincuenta y ocho constituciones de los distintos estados griegos, de las cuales solamente una ha sido preservada por una singular fortuna entre los papiros desenterrados de las arenas de Egipto, la famosa *Constitución de los Atenienses*, presuntamente redactada por el mismo Aristóteles. Tal trabajo empírico está en la base de su clasificación y estudio de los distintos regímenes políticos, que lleva a cabo en los libros III a VI de la *Pol*, clasificación que, a mi juicio, está tenida en cuenta en este capítulo dedicado a la justicia. Pero esta misma actividad científica de Aristóteles está indicando los límites de su coincidencia con los sofistas. En efecto, si bien concede que hay una variedad de sistemas legales distintos, ninguno de los cuales, por lo tanto, es absolutamente coincidente con otro, también demuestra que muchos de ellos arrojan grandes similitudes entre sí, al punto de configurar un mismo tipo. De este modo llegamos a un concepto central en la concepción aristotélica de las ciencias prácticas: la noción de tipo (1129 a 11: *en týpōi*). En efecto, allí donde las entidades que se estudian, las acciones, están caracterizadas por su intrínseca posibilidad de ser de otra manera, no se puede alcanzar una certidumbre mayor que la del tipo que caracteriza con rasgos nítidos una acción por oposición a otra u otras. Y aquí encontramos el límite a la variedad y contingencialidad infinitas propuestas por

los sofistas. Pues postular la existencia de un tipo de acción o, para nuestro caso, un tipo de constitución y, por consiguiente, un tipo de justicia, equivale a postular la permanencia de una identidad por encima y a despecho de la variedad de sus instancias.

En esta definición de la justicia como concepto universal que nos brinda Aristóteles, existen dos propiedades fuertemente subrayadas por él que distinguen su concepción de la justicia de la formulación propuesta por Platón:[29] «esta forma de justicia es una virtud perfecta pero no en sentido absoluto sino *con relación a otro*»; y «ella es una virtud completa en el más amplio sentido, porque consiste en el ejercicio <perfecto> de la virtud más perfecta». Central, pues, para la definición de la justicia en Aristóteles es su aspecto exterior, esto es, el tratarse de una *relación* entre dos miembros cualesquiera, *A* y *B*, de una misma comunidad. Ya hemos visto de qué manera este aspecto de la justicia está presente en todas las especies de la justicia particular; aquí se lo extiende a toda la concepción de la justicia, de modo que ésta involucra a todas las relaciones entre los miembros de una misma comunidad, y, por lo tanto, comprende también todos aquellos aspectos extrínsecos e interpersonales de las otras virtudes sociales. Sin este carácter interpersonal, con las restricciones propias de los diferentes status que veremos luego, no hay una virtud correspondiente. Esta virtud, como consecuencia de la relación interpersonal que la define, pasa a ser «la virtud perfecta o completa», con lo que Aristóteles establece implícitamente una jerarquía entre las virtudes del carácter, similar a la distinción que posteriormente hará Kant entre «deberes perfectos» y «meritorios». A mi juicio, este es el sentido del párrafo siguiente con el que Aristóteles cierra esta sección.

EN V 3, 1129 b 31-1130 a 13, *«[la virtud] es «perfecta»* (teleía) *porque el que la posee puede ejercerla no solamente para sí mismo sino también en relación con otro. En efecto, muchos pueden hacer uso de la virtud en sus*

[29] El comentario de Dirlmeier, *EN*, pp. 40-402, pone correctamente el acento en este punto.

propios asuntos, pero son incapaces de ejercitarla en relación con los otros. Y por esto parece estar bien el dicho de Bías, «el poder muestra al hombre», porque quien gobierna está necesariamente en relación con otros y en el seno de la comunidad. Por esta misma razón, la justicia es la única entre las virtudes éticas que es considerada un bien para otro, *porque existe en relación con los otros [miembros de la comunidad]. Ella, en efecto, realiza lo que conviene a los demás, ya al gobernante, ya al miembro de la comunidad. El peor de los hombres es el que usa la maldad tanto para consigo mismo como para sus amigos, el mejor, en cambio, será el que utiliza la virtud no para consigo mismo sino en la relación con el otro, porque esto es difícil de realizar. «Justicia» en este sentido [universal] no es, por lo tanto, una parte de la virtud ética sino la* virtud [ética] completa, *ni su contraria, la injusticia, es solamente parte del vicio sino el vicio completo. En qué difiere la virtud [ética] de la justicia en sentido universal es evidente por lo que hemos dicho. En efecto, por una parte, la justicia y la virtud ética son idénticas, pero por su forma de ser son conceptualmente distintas [y hay que distinguirlas por sus propiedades diferentes]: en cuanto consiste en una relación con los otros, constituye la «justicia»; en cuanto es una cierta disposición del agente sin otra determinación, constituye la «virtud ética».»*

Tanto los dos comentaristas más completos de la *EN*, Dirlmeier y Gauthier-Jolif, como autores habitualmente atentos, por ej. Hardie[30], pasan por alto el sentido principal del pasaje, que, sin embargo, es central para la comprensión de la ética aristotélica, o, más precisamente, de su aspecto estrictamente moral. Esto ha sido puesto de relieve, acertadamente, por Engberg-Pedersen, con cuya interpretación coincido en líneas generales[31]. La tesis que Aristóteles sostiene con respecto a la justicia universal, concluye afirmando que ésta está en juego en el trasfondo de la práctica de todas las virtudes, en la medida en que cada una de ellas se ejerce en relación con los otros miembros de la comunidad y es una forma de regulación de estas interrelaciones, cuyo contenido es público y adopta la forma de una

[30] Cp. Hardie, *1968*, pp. 185-186.
[31] Cp. Engberg-Pedersen, *1983*, pp. 52-57.

norma legal, cuando la legislación está orientada hacia el bien de la comunidad, con las diferencias propias de los distintos regímenes. Los aludidos aquí (1129 b 15-17) —es decir, implícitamente considerados como orientados hacia ese fin— son: democracia o politeía y aristocracia. La justicia es, en este sentido, la virtud perfecta, aunque no es toda la virtud ética, en tanto disposición para la acción, ya que esta última comprenderá también el tipo de virtudes que se relacionan con el propio agente o, dentro de las virtudes que tienen que ver primariamente con los otros, como, por ejemplo, liberalidad, magnificencia y magnanimidad, también el aspecto psicológico del agente moral y su ideal de buena vida.

Si mi exposición de la justicia universal es acertada, la pregunta que formularía un Antifón o un Protágoras sería algo parecido a la siguiente: «si la justicia está determinada en cada comunidad por las regulaciones de esa ciudad en particular, ¿cómo es posible hablar de una 'justicia universal'?». El problema del relativismo moral que esta pregunta plantea no se le escapa a Aristóteles; el tratamiento del mismo, sin embargo, está inexplicablemente desplazado en la redacción del texto transmitido al capítulo 10, en la sección (*II*) «Derecho positivo (político) y derecho natural» (1134 a 25-1135 a 15)[32]. Ésta está dividida en dos subsecciones, la primera (de 1134 a 25 a 1134 b 18) dedicada a la justicia política, y la segunda, (de 1134 b 18 al final) que se ocupa de la justicia natural. Voy a tratar específicamente de esta última, pero es necesario indicar de qué manera se conecta con el tema de la primera subsección, que es el siguiente: «no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Ésta existe entre personas que participan de una vida en común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales ya proporcional ya aritméticamente» (a 25-29: trad. Marías-Araujo). Pero la justicia política se divide, a su vez, en una «natural» y otra «convencional», y a la relación entre ambas está dedicada la última sección.

[32] Jackson extrae lo que constituye la segunda parte del capítulo 9 (Bekker), y deja esta sección a continuación de la primera parte del cap. 9, es decir, a continuación del tratamiento de la justicia particular, de la misma manera que Gauthier-Jolif, quienes invierten la sucesión del cap. 9 y el 10, pero dejan a éste a continuación de la discusión de la justicia particular.

EN V 10, 1134 b 24-1135 a 5. «*Algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que la justicia varía. Esto no es cierto de modo absoluto, pero lo es en un cierto sentido. Aunque quizás entre los dioses existe algo que no es en absoluto mutable, entre nosotros existe algo que es también por naturaleza y que, sin embargo, es mutable en su totalidad. Pese a ello hay un derecho que es natural y uno que no es natural. Pero ¿cuál de aquello que es justo y que pertenece a lo que puede ser de otra manera, es por naturaleza y cuál no, sino que existe sólo por ley y convención, si en definitiva ambos son igualmente mutables? Es empero evidente que también en otra clase de entidades se puede aplicar la misma distinción: en efecto, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aun cuando es posible que todos los hombres se hagan ambidextros. La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas: las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra en grandes cantidades y menores donde se vende al menudeo. De la misma manera, las cosas que no son justas por naturaleza sino por disposición humana no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco lo son las constituciones políticas, aun cuando haya solamente una que es en todas partes por naturaleza la mejor.*»

El razonamiento que Aristóteles lleva a cabo a fin de evitar el relativismo en la determinación de la justicia ha sido ya utilizado con relación a otro problema semejante, en este caso con respecto a la relación entre el bien y el objeto de la voluntad, (véase *supra* cap. 6, VI : *EN* III 6, 1113a 15-34). Allí se abrían dos posibilidades igualmente evitables: por un lado, el identificar como único objeto posible de la voluntad el bien o algo así como la Idea del bien, con lo que se eliminaba la posibilidad de que se quisiera realmente algo que no fuese el bien en sí sino sólo el bien aparente; por el otro, se eliminaba la noción misma de bien en sí y, consecuentemente, todo aquello que era querido, por el mero hecho de ser querido, se convertía en el bien para quien lo quisiera, el bien relativo a esa persona, con lo que se eliminaba toda posibilidad de una calificación objetiva de algo como

universalmente bueno. En ambos casos se eliminaba un aspecto importante de la semántica del término bien: su carácter restrictivo y selectivo. O porque todo objeto de la voluntad era una especie del bien o porque ningún objeto de la voluntad como tal era más bueno que otro. En ambos casos la predicación «*x* es bueno» pierde una de sus connotaciones inmediatas, cual es «existen razones fundadas para preferir *x* y desechar su contrario *y*». El final del capítulo (1113 a 25-29) da la solución desde el punto de vista de Aristóteles: la comparación entre lo que quiere el hombre honesto y lo que quiere un sujeto desprovisto de ese carácter con lo que le resulta saludable y agradable o dulce, a quien está sano y a quien está enfermo. Bambrough[33] ha puesto en conexión esta clase de razonamiento en Aristóteles con aquellos esfuerzos realizados por el último Wittgenstein por tratar la semántica de los términos equívocos, que se refieren a fenómenos que tienen manifestaciones centrales y manifestaciones periféricas (como «este rojo» y «rojo»). Dicho de otro modo, sólo la existencia de un significado central del término, en este caso «bueno» o «justo», que sea públicamente identificable y cuya identificación suponga la tarea de un experto, que distingue esa manifestación central de otras aparentes, garantiza en última instancia que el término tenga en general *significado*.

Es algo parecido lo que, a mi modo de ver, Aristóteles quiere decir con su caracterización de lo justo natural como algo mutable y sin embargo permanente. Constituye el significado central de aquello que llamamos «justicia» y «derecho» por oposición a todas sus significaciones periféricas, que pueden hacer referencia a instancias contradictorias entre sí. De ahí su calificación de este significado de lo justo natural, por oposición a lo justo por convención, como «lo primero» (*tò prôton díkaion*, 1136 b 35) o «lo justo en sentido absoluto» (*tò haplôs díkaion*, 1137 b 25). Es aquella significación a la que hacemos referencia implícita cuando usamos el término «justicia» o sus derivados, por medio de la cual podemos reconocer las otras manifestaciones positivas de justicia como una manifestación

[33] Cp. *1965*, pp. 159-174 y más tarde, también Evans, *1977*, pp. 53-68.
Ulrike Wittgenstein

periférica de la misma o como, en muchos casos, directamente su contrario, a pesar de tener validez legal. Y esta prioridad de la significación central no es meramente intuitiva, dependiente de nuestro lenguaje ordinario, sino justamente por ello constituye un claro ejemplo de prioridad lógica que, como suele ocurrir en otros fenómenos del campo práctico, no admite su inversión.

(*B*) La otra perspectiva que, como dije, está siempre presente a lo largo del libro V, pero especialmente en los capítulos 9-15, con excepción del capítulo 10, sección (*ii*), dedicada, como vimos, a la justicia política y natural, es la del agente moral, es decir el hombre *justo*. Del conjunto de temas que tiene que ver con la justicia como disposición del hombre para actuar justamente (y su contraria, la injusticia como disposición para actuar injustamente), voy a escoger tres que considero especialmente relevantes para la discusión no sólo de la justicia sino en general de la virtud moral en Aristóteles: (*i*) el acto de justicia como expresión de la elección y de la voluntad del agente moral; (*ii*) los grados de injusticia de acuerdo a la responsabilidad del agente; (*iii*) la equidad.

(*i*) Los textos relevantes para este primer tema son los indicados en la nota 25: el cap. 9 y el 10, excluyendo la segunda sección de éste que trata de la justicia positiva y natural. No voy a transcribir los pasajes en cuestión, sino que haré una paráfrasis de los puntos principales. La justicia es una virtud distinta de las demás, porque es, como éstas, un medio, aritmético o proporcional, pero se opone a un único vicio, la injusticia, que es propio de ambos extremos. El ejemplo que Aristóteles toma es el de la justicia distributiva, en el que la acción justa consiste tanto en no atribuirse a sí mismo *más* de aquello que es útil como en no tomar sobre sí *menos* de lo que es nocivo o molesto (1134 a 2-6), de modo que la injusticia consistirá tanto en un *exceso* (de lo útil) como en un *defecto* (de lo nocivo). Ahora bien, la virtud de la justicia es aquella que le permite al hombre justo actuar *eligiendo deliberadamente* hacerlo de acuerdo en cada caso a un criterio de justicia, sea de la particular como de la universal. De la misma manera, el injusto no es aquél que comete un acto aislado contrario a la ley, como por ejemplo un robo o un adulterio —a los que pudo haber sido arrastrado por la necesidad o por la

pasión—, sino quien lleva a cabo esas acciones con pleno conocimiento de que son acciones contrarias a la justicia, habiendo deliberado previamente y habiendo resuelto la comisión de esos actos con plena adhesión de su voluntad (1134 a 17-23; 1135 b 19-25). «De los actos voluntarios, unos los realizamos habiéndolos elegido previamente, otros, sin haberlos elegido han sido elegidos todos aquellos actos que han sido objeto de una deliberación previa [i.e., los actos premeditados]; no han sido elegidos, cuando no han sido objeto de una deliberación anterior [i.e., sin premeditación].» (1135 b 8-11).

(*ii*) Los daños, en consecuencia, que se producen en las interacciones que tienen por marco la comunidad son de tres clases (1135 b 11-27): (1) «acciones infortunadas» (*atýchema*), que son las que causan un daño contrariamente a lo que podría razonablemente esperarse; (2) «errores de cálculo» (*hamártēma*), que son los que producen daños que no son contrarios a lo que razonablemente podía esperarse, pero que el agente no ha tenido en cuenta en el momento, actuando con descuido pero sin malicia. Tanto las primeras como las segundas tienen en común que el agente actúa ignorando los resultados de su acción, en el primer caso, porque era imposible preverlos y, en el segundo, por una falla en su previsión[34]. (3) «acciones injustas» (*adíkēma*), que se dividen, a su vez, en dos clases: (3^1) la acción que el agente lleva a cabo con conocimiento de lo que está haciendo pero sin premeditación, como cuando uno actúa arrastrado por la pasión o la cólera; y (3^2) la acción llevada a cabo por el agente con conocimiento y con premeditación, habiendo deliberado previamente y habiéndose decidido a realizar la injusticia. Éste es el hombre verdaderamente *injusto* y el que muestra una disposición auténticamente contraria a la del hombre *justo*, que es, por oposición, el que lleva a cabo acciones justas con pleno conocimiento de lo que hace, habiendo deliberado previamente sobre la situación y habiendo resuelto actuar de esa manera (1136 a 1-5).

[34] Coincido en esta interpretación con Gauthier-Jolif, *EN*, II, p. 401.

(*iii*) El capítulo 14 (1137 b 31-1138 a 2) está dedicado en toda su extensión al tema de la *equidad* (*epieíkeia*, latín *aequitas*). Hay una casi unanimidad entre los comentaristas, con la excepción de Dirlmeier, en considerarlo desplazado de su sitio, aunque la unanimidad se disipa cuando se trata de escoger el lugar donde insertarlo. Jackson y Gauthier-Jolif proponen situarlo luego del 15, es decir, como capítulo final, solución que es a mi modo de ver la más acertada, porque con la discusión de la disposición del hombre justo por antonomasia, que es el equitativo, se cierran las consideraciones en torno a la justicia como virtud del agente moral. Aristóteles comienza el capítulo con una de sus habituales distinciones semánticas: si «justo» y «equitativo» significan o no lo mismo, para concluir que, si bien tienen el mismo significado, «equitativo» es superior a «justo». La cuestión reside, pues, en determinar en qué sentido es mejor. Para ello, es necesario tener presente tanto la estructura lógica de la norma como la de las acciones humanas: en efecto, mientras que éstas son de una materia contingente, variable e imprevisible, la norma posee por su estructura lógica un carácter *universal* (*kathólou*), dado que prescribe en general para todas las acciones que satisfacen una cierta descripción genérica (*hōs epì tò pléon*). De allí las dificultades que se presentan cuando es necesario establecer criterios de justicia en los casos particulares, en los que aparecen circunstancias singulares que nunca hubieran podido ser anticipadas en el nivel de las normas. Es, en consecuencia, en el momento de la *aplicación* de las normas al caso particular cuando se muestra que la *equidad* es superior al simple sentido de justicia, puesto que es capaz de enmendar la norma, supliendo sus naturales deficiencias, precisamente porque no se atiene sólo a la norma escrita sino que puede recurrir a los principios universales que son previos y presiden toda norma escrita: «Por esto, lo equitativo es justo, y mejor que una justicia que se atiene a lo normado, aunque no mejor que la justicia en sentido absoluto [esto es, la justicia que es por naturaleza], sino de aquella que por su formulación general permite el error» (1137 b 24-26). Lo que distingue al hombre equitativo, en consecuencia, es su capacidad *intelectual* para poder juzgar de acuerdo con principios generales *también* en los casos particulares, es decir, allí donde es necesario descubrir los criterios generales que se deben aplicar mediante

una intuición directa que reúna lo universal (las normas) y lo particular, es decir, los datos de la circunstancia que constituyen el contenido de la premisa menor de un silogismo práctico. Tal es la caracterización que Aristóteles da de la equidad como virtud intelectual en *EN* VI 12, 1143 a 25-35, en donde ésta, junto con la comprensión y el buen juicio, pertenece a la prudencia o es, más bien, una de sus caras, aquella que preside el criterio en la relación en general con los otros.

VI. *Conclusión*

Con la exposición de la justicia concluimos nuestro examen de las virtudes éticas, es decir, propias del carácter, de modo que es posible extraer de lo expuesto una conclusión que sea válida para todas ellas. En el cap. 6, IV-VII, examinamos las vinculaciones entre virtud moral, razón, deliberación, elección y voluntad, y concluimos que por la naturaleza de la acción propia de la virtud, ésta debe ser *razonable*, *deliberada* y tener como fin la realización de un acto *noble* como el bien más alto que reside performativamente en la propia acción. A su vez, del análisis de las virtudes sociales que llevamos a cabo en el cap. 7, se desprende con claridad la intrínseca conexión que éstas tenían con la compleja estructura de la sociedad tradicional, en la que se superponían los distintos estamentos de ciudadanos libres, metecos y esclavos, y se entretejían con las exigencias de la sociedad doméstica, por un lado, y la comunidad política, por el otro. De este modo, temperancia, liberalidad, magnificencia y, como coronación y paradigma de una buena vida, magnanimidad, corresponden a las formas de conducta que la *nobleza* exigía mediante las reglas estipuladas en el *éthos* aristocrático para presidir la actitud de un ciudadano libre y poderoso con respecto a los bienes externos, que incluían las relaciones sexuales. En el presente capítulo, por último, aprendimos de qué manera todas estas interrelaciones en el interior de la comunidad constituyen otras tantas formas de manifestación de la justicia, de la particular, en la distribución de la riqueza y los honores (es decir, en lo que tiene que ver con la liberalidad, la magnificencia y la magnanimidad), o en la corrección de los daños provocados por la injusticia, o, por último, en los intercambios de bienes; y

de la general, en la obediencia, razonada y deliberada, de lo que ordenan las leyes justas, es decir, que son adecuadas a criterios universales de razonabilidad[35]. A mi modo de ver, la figura del hombre equitativo se corresponde con otra que hemos estudiado en detalle en el capítulo 8, a la cual complementa: la del *magnánimo*. En otros términos, el equitativo es el hombre virtuoso, que actúa de manera *justa* como un fin en sí mismo, deliberadamente y por elección, es decir, como realización de una forma de *buena* vida. Al actuar de este modo, su actitud es, en alguno de sus aspectos, la propia del magnánimo, porque también el hombre de equidad, por su misma definición, es un ser desinteresado en los bienes externos, que no actúa con la vista puesta en la retribución de sus actos, sino solamente como forma de llevar a cabo los actos honrosos que son propios del respeto por la justicia. Como señalé a propósito de la justicia como ejercicio de la virtud perfecta, Aristóteles estaría estableciendo aquí una distinción semejante a la que hace Kant entre deberes perfectos y meritorios. Aún en el cumplimiento, pues, de lo establecido por las otras virtudes sociales, tendríamos dos niveles de realización: el correspondiente a la justicia como virtud total, que sería el de satisfacción *obligatoria*, y el correspondiente a ese nivel más elevado, propio por ejemplo del magnificente o del magnánimo, que sería como un «ornamento» agregado a las otras virtudes. Por último, es necesario destacar el énfasis que Aristóteles pone en el requerimiento de una capacidad intelectual para discernir las igualdades y las proporciones, las normas y las situaciones particulares, propia del hombre equitativo, quien, en consecuencia, es, al mismo tiempo, un *phrónimos*.

[35] Así también Engberg-Pedersen, *1983*, pp. 60-62.

Capítulo 10 La prudencia

1. *Introducción*

En el capítulo 2 he expuesto detalladamente aquellos presupuestos ontológicos y epistemológicos de la *ciencia práctica*, tal como Aristóteles la entiende por oposición a Platón y la Academia. En esa larga discusión he tenido oportunidad de mostrar de qué modo la razón práctica (*phrónēsis*) se ocupa de un tipo de entidades contingentes, las acciones, cuyo principio está en el ser humano y que, por tanto, carecen de necesidad, por lo que no pueden ser objeto de un tipo de conocimiento teórico similar al matemático o al natural. También he mostrado de qué manera la *deliberación* (*boulē; boúleusis; bouleúesthai*) solamente puede darse de aquello que puede ser de un modo o de otro, aunque no meramente por azar. Por último, he señalado la conexión entre la *phrónēsis* aristotélica y la especie de principios explicativos que son propios de la acción, y que están inevitablemente presupuestos en el tipo de práctica que de hecho ya tiene siempre lugar. La estructura de la *phrónēsis* como razón práctica, es decir, como razón con relación a un fin (véase cap.2, nota complementaria 2), supone, como expuse en la sección III del capítulo 2, que el tipo de principios que deberá utilizar para sus explicaciones tendrá un status completamente diferente al de las ciencias teóricas: serán los *éndoxa* de la tradición. El procedimiento de articulación de los *éndoxa* hasta producir orgánicamente un argumento establece una identidad entre el método de la ciencia práctica y la *dialéctica* argumentativa, que culmina con un estrecho paralelo entre el sano ejercicio de su capacidad argumentativa por parte del filósofo teórico en su búsqueda de la verdad y el del práctico en busca de la bondad (cp. capítulo 3, *in fine*). De esta manera hemos ya examinado lo que Aubenque llama acertadamente «la cosmología de la prudencia»[1]. Nos queda ahora por exponer el aspecto estrictamente moral

[1] Cp. Aubenque, *1963*, pp. 64 ss.

de la prudencia, es decir, su contribución al establecimiento de un cánon objetivo de la norma de acuerdo con la cual actúa la virtud.

II. *Prudencia y bondad del carácter*

En el capítulo 6, III, al examinar la virtud ética, hallamos que ésta consistía en la posesión de una capacidad obtenida mediante educación para refrenar la atracción por el placer y contrarrestar la repulsión por el dolor en la realización de distintas especies de acciones o al experimentar las distintas pasiones. La *virtud*, pues, de acuerdo con Aristóteles, es una capacidad de dominio, emanada de la parte racional pero desarrollada por medio del ejercicio hasta lograr su plena posesión que nos permite refrenar nuestros deseos y temores, nuestras emociones y sensaciones internas, a fin de adecuar nuestra conducta a un cánon de comportamiento impuesto y transmitido por tradición. El problema que esta concepción de la virtud nos plantea, consiste en determinar la participación que le caben en la determinación del acto moral al carácter, por una parte, y a la razón, por la otra. He discutido extensamente esta cuestión en la sección IV del cap. 6, habiendo llegado a la conclusión de que se debe distinguir, en la respuesta de Aristóteles, entre el criterio para determinar qué acciones son buenas, por un lado, y los *motivos* por los que actúa un hombre moralmente honesto, por el otro. En efecto, como señaló Loening, en la relación entre virtud moral e intelecto práctico que Aristóteles nos expone, no existe ningún círculo vicioso, ya que ambas facultades no se distinguen entre sí por su relación con el objeto sino por la función que desempeñan con respecto a él[2]: mientras que la función de la razón práctica es la de reconocer el fin moralmente apropiado en las circunstancias particulares de la acción que se le presentan al agente, o, dicho de otro modo, la de desarrollar ese «ojo que da la experiencia» (*EN* 1143 a 14), la de la virtud moral, en tanto capacidad disposicional de actuar correctamente, es la de *convertir* el fin moralmente bueno que le presenta la razón en un fin de *su voluntad*[3]

[2] Cp. Loening, *1903*, pp. 57 ss.
[3] Cp. Allan, *1955*, p. 332; Engberg-Pedersen, *1983*, cap. 6, pp. 160 ss.

Ahora bien, como hemos visto al examinar en detalle cada una de las virtudes y, en especial, la justicia, el ejercicio de la virtud, como un hábito de elegir la conducta *mesurada* exigida por la norma social, supone de hecho también la familiarización con dicha norma por parte del agente, es decir, una forma no discursiva de *conocimiento*. Esta relación ambigua es expresada por Aristóteles aún de otra manera: las virtudes *éticas* son disposiciones de la parte apetitiva del alma, la cual, sin embargo, participa de un modo pasivo de la razón. Queda por investigar de qué modo el intelecto contribuye al esclarecimiento del criterio con el que en cada caso determinamos la *norma* (*hóros*) según la que se debe actuar. De la parte racional del alma existen las correspondientes virtudes, *dianoéticas* en la terminología aristotélica, que corresponderán a la posesión de aquellos hábitos intelectuales propios de la mente: la sabiduría teórica y la práctica. El libro VI de la *EN* está dedicado al análisis exhaustivo de estas facultades intelectuales y constituye, en realidad, uno de los primeros y más elaborados intentos de distinguir las distintas formas de la *razón* y de dar una respuesta clara al problema del lugar de la razón en la ética. La respuesta aristotélica, sin embargo, ha suscitado interpretaciones controvertidas hasta la fecha[4].

> EN VI 1, 1138 b 18-35. «*Después de haber dicho previamente que se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto, y que el término medio está fijado del modo como lo dice el recto discurso* (hōs ho lógos ho orthòs légei), *analicemos esto. En todas las disposiciones del carácter de las que hemos hablado, así como en otros asuntos, existe una cierta meta mirando la cual aquél que posee la regla adecuada, se tensa o se distiende, y existe una cierta norma* (hóros) *que determina los estados intermedios que afirmamos que hay entre el exceso y el defecto, los cuales están de acuerdo con el recto discurso. Esta afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, ya que también, tratándose de otras ocupaciones de las que hay un conocimiento metódico* (epistēmē),

[4] Una exposición de los orígenes y el desarrollo de la cuestión desde el siglo xix hasta la década del sesenta se encontrará en Gauthier-Jolif, *EN*, II, 2, pp. 563 ss.

puede decirse de un modo verdadero que no se debe intensificar ni aflojar el esfuerzo ni más ni menos sino manteniendo una tensión media entre esos extremos como lo prescribe el recto discurso. Si alguien poseyera solamente este conocimiento, no sabría con ello mucho más: por ejemplo, no sabría qué clase de medicamentos habría que aplicar al cuerpo, si alguien le dijera, «todos los que prescribe la medicina y aquél que posee el arte médico». Por eso también, cuando se trata de las disposiciones del alma es necesario no solamente afirmar lo que hemos dicho, que es verdadero, sino también determinar en qué consiste el recto discurso y cuál es la norma que lo rige».

Ya desde el comienzo la interpretación es controvertida, al traducir y comentar los términos claves dei pasaje: *ho orthòs lógos* y *ho hóros*. En efecto, no hay una intrínseca dificultad en traducir, como hacen Ross y Gauthier, «recta regla» y «estándar» o «norma», respectivamente, siempre que por ambos términos no se entienda algo previamente fijado por una actitud metafísica, como por ejemplo, «la que nos provee la contemplación»[5]. Ya sea que el libro VI haya pertenecido originalmente a la *EE*, o haya sido más tarde adaptado a la *EN*, la remisión hacia atrás con la que se inicia el capítulo se refiere claramente al tratamiento de cada una de las virtudes particulares. Esto se confirma con la única remisión hacia adelante que hay en la *EE* al contenido de este libro, II 5, 1222 b 7-8, al resumir precisamente la teoría de que la virtud en cada uno de los placeres y dolores consiste en un cierto término medio. Por lo tanto, el tratamiento de la disposición del alma al que Aristóteles se entregará de inmediato, está dirigido al esclarecimiento de cómo el intelecto arriba al recto discurso y fija la norma que en cada caso constituye una virtud en particular, cuyos campos de acción, sin embargo, son tan disímiles como, por ejemplo, el de la temperancia (placeres corporales, especialmente sexuales) y el de la justicia particular (intercambio y distribución de bienes).

[5] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II, 2, pp. 438-439, citando a Margueritte; esta interpretación es, en cambio, acertadamente rechazada por Dirlmeier, *EN*, p. 441, quien también desecha la comparación con *EE* VIII 3, 1249 a 21-1249 b 23, un pasaje que, pese a la similitud de la analogía utilizada por Ar., está claramente en otro contexto.

En el capítulo 2 Aristóteles introduce directamente su división de las facultades psíquicas, entre la parte irracional y la racional del alma, en primer lugar, y luego entre dos partes distintas dentro de la parte racional: «una, con la que contemplamos aquellos entes cuyas causas primeras no pueden ser de otra manera, y otra, con la que contemplamos las entidades que pueden ser de otra manera» (1139 a 6-8). La primera de estas dos partes es denominada «especulativa» (*epistemonikón*), la segunda «calculatoria» (*logistikón*). Ésta no es más que otra denominación —posiblemente para acentuar, contra Platón, su carácter racional, como sugiere Gauthier— para el aspecto deliberativo del intelecto que ya conocemos del libro III.

EN VI 2, 1139 a 17-30. *«Tres son las facultades del alma que gobiernan la acción y el conocimiento de la verdad: la percepción sensible, el entendimiento y el deseo. De éstas la percepción no puede [por sí sola] dar comienzo a ninguna acción.[...] Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida: de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento debe ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y deben ser* los mismos fines *los que el razonamiento propone afirmativamente y el deseo persigue efectivamente. Esta clase de razón y de verdad es práctica. Para la razón teórica, que no es ni práctica ni productiva [i.e., técnica], «verdad» y «falsedad» tienen el lugar de «bondad» y «maldad», pues ésta es la función de toda razón especulativa. De la razón que se aplica a la acción, en cambio, la «verdad» reside en la concordancia con el deseo correcto».*

El pasaje ha sido interpretado de dos modos distintos, de acuerdo con la visión de conjunto que cada una de las dos corrientes a las que me he referido antes (cp. *supra*, cap. 6, IV) tienen de la ética aristotélica: la orientada hacia una posición afín a Hume (y, consiguientemente, a Schopenahuer) que restringe la postulación de los fines a la virtud del carácter, y limita la labor de la prudencia a la mera deliberación sobre los medios, por un lado, y la orientada hacia una posición, paradójicamente, más tradicional y, al mismo tiempo,

más afín a un concepción kantiana (i.e. intelectualista) de la ética, por el otro, que extiende la función de la prudencia *también* a una intuición del fin propuesto y, por consiguiente, a la explicitación de esa meta bajo la forma de una compleja y articulada concepción de toda una vida[6]. El sentido del pasaje, a mi juicio, muy difícilmente pueda ser interpretado como lo pretenden quienes abogan por una prudencia exclusivamente ocupada de los medios, por las siguientes razones. Aristóteles establece un paralelo entre *tres* operaciones psíquicas distintas, dos de la razón y una del deseo: de la primera, (1) afirmación (o negación) de la verdad (o falsedad) de una proposición, esto es, de que el contenido proposicional se corresponde (o no) con el estado de cosas en el mundo (cp. *Met* IV 4, 1008 a 34 ss); y (2) atribución de bondad (o maldad) a un cierto tipo de acciones, esto es, de que el acto *a*, realizado bajo una cierta descripción y habiendo sido decidido mediante deliberación previa por el agente *F*, es conforme a la norma (o es contrario a ella). Del deseo, en cambio, la operación es (3) persecución de un determinado fin (o huida de él). En consecuencia, cuando Aristóteles concluye que «el razonamiento debe ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y deben ser *los mismos fines* los que el razonamiento propone afirmativamente y el deseo persigue efectivamente» (a 24-26), está presentando una compleja articulación de dos funciones de la razón y una del deseo: la afirmación de la prudencia calculatoria de que para lograr el fin *a* se requiere realizar los pasos *x*,*y*, y la correspondiente suposición de que esta afirmación es verdadera; la afirmación de la prudencia, ahora como facultad moral, de que el acto *a*, cuyo fin es su propia realización, es el término medio entre un defecto y un exceso, y corresponde al cumplimiento de una acción *noble en sí misma*; y, por último, la *disposición* del deseo, por una *pre*disposición del carácter, a realizar el acto *a*, de modo que pone en movimiento la voluntad.

En el trasfondo de este pasaje está, sin duda, la polémica abierta por Sócrates con la que, propiamente, se inicia la ética como disciplina

[6] Cp. Trendelenburg, *1867*, pp. 410 ss.; Loening, *1904*, pp. 18 ss, 58 ss. Cooper, *1975*, pp. 61 ss.

filosófica. La tesis central en torno a la cual se enciende esta polémica es la que resume el famoso «intelectualismo» socrático, y es enunciada por el mismo Aristóteles de esta manera:

> EE I 5, 1216 b 3 10, *«Sócrates creía que el fin era conocer la virtud e indagaba qué es la justicia, qué es la valentía y qué cada una de las partes de la virtud. [...] Pues él creía que* todas las virtudes eran otras tantas especies del conocimiento, *pero de naturaleza tal que simultáneamente ocurre que conozcamos la justicia y seamos justos».*

Esta tesis ética central constituyó la oposición extrema al relativismo y escepticismo moral introducido por la sofística, y, sin duda tanto Platón como Aristóteles son los auténticos continuadores de esta tradición[7]. Sin embargo, en el interior mismo de la escuela platónica se abrió una polémica sobre la naturaleza de la ciencia práctica y, en especial, del rol de las matemáticas dentro de ella (cp. *supra* cap. 2 secc. III). El origen de este debate se remonta a la reinterpretación *metafísica y teológica* de la ética socrática que Platón elaboró a partir de los diálogos medios en adelante, pero especialmente a partir de la *República*. La introducción de la teoría de las Ideas, de la Idea del Bien como fundamento ontológico de la realidad y de la dialéctica como modelo de razón teórica, copiada, a su vez, del método matemático, pero cuya validez para la acción era enfáticamente sostenida (cp. *Filebo* 22 b e con las notas de Gosling, pp. 89-90 y 181 ss), aparecen para Aristóteles como el gran obstáculo para poner a la ética en tanto disciplina práctica sobre sus propios pies. A las distinciones metodológicas que hemos examinado en los capítulos 2 y 3, se añade ahora esta nueva distinción, que culmina la separación definitiva de razón teórica y práctica, *sophía* y *phrónēsis*. En efecto, el interés último que guía a la primera en su actividad física, matemática, lógica etc., es la determinación de la verdad, como

[7] Para una discusión tanto de la especificidad de la ética socrática como de su continuidad y de sus diferencias con la platónica, remito a Irwin, *1977*, pp. 77 ss y Gómez-Lobo, *1989*, pp. 119 ss.

concordancia entre el contenido proposicional y el ser de las cosas: sobre este cimiento se basa en definitiva toda posible «objetividad» y todo posible «conocimiento». El interés último, en cambio, que guía a la razón práctica en su determinación de los fines, es la bondad, la que como tal confiere a la prudencia su peculiar forma de objetividad, paralela aunque distinta a la de la razón teórica. Existe aquí una gran similitud entre la concepción aristotélica y la kantiana de la razón práctica, que pocas veces ha sido subrayada. En efecto, para ambos el conocimiento *moral* es posible, porque es posible el conocimiento *del bien* como algo en sí, con independencia de todo otro conocimiento empírico o teórico. Esto ya estaba presente en la exposición del silogismo práctico, ya que al presentar un fin como *un bien* en la premisa mayor, el intelecto añadía al conocimiento del objeto o fin particular de la acción, que se obtiene por los sentidos y el entendimiento, *otro* conocimiento: que éste es un bien. Al aspecto puramente pragmático del silogismo práctico se añade ahora el aspecto moral: dentro de los fines como bienes el intelecto práctico, es decir, la *phrónēsis* más el *deseo recto*, distingue ahora el bien aparente del bien en sí (cp. *EN* III 6, 1113 a 15 ss). Esta es propiamente la función de la *phrónēsis* en tanto facultad intelectual moral por antonomasia. Veamos cómo la realiza.

III. *Los aspectos principales de la prudencia*

EN VI 5, 1140 a 24 b 21. «*En cuanto a la prudencia* (phrónēsis)*, podemos considerar su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes* (phrónimoi)*. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir apropiadamente sobre lo que es bueno y conveniente para él no en un sentido parcial, como por ejemplo para su salud o su fortaleza física, sino en su conjunto para* vivir bien (eû zên)*. Señal de ello es que incluso en un sentido determinado los llamamos prudentes cuando razonan bien con vista a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte. En consecuencia en sentido amplio aquél que delibera [sc. antes de actuar] es también prudente. [Por tanto, la prudencia implica conceptualmente la deliberación, por lo cual la prudencia no puede estar referida a lo que es eternamente ni ser una ciencia*

demostrativa. Además, dado que el arte y la acción son distintas, tampoco podrá ser un arte (1140 a 30 b 4)]. (b 5 ss) [La prudencia] tiene que ser, pues, una capacidad racional, munida de un conocimiento verdadero pero referida exclusivamente a la acción, de determinar lo que es bueno y malo para el ser humano. En efecto, el fin de la producción es un objeto, el producto, exterior a ella; el fin, en cambio, de la acción es interior a ella misma, pues la realización de la acción correcta misma constituye su propio fin. Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes, porque son capaces de comprender no solamente lo que es bueno para ellos sino también para cualquier ser humano (tà hautoîs agathà kaì tà toîs anthrōpois). *Esta comprensión es atribuida normalmente a quien preside la casa y la ciudad. De ahí también el uso de nuestra palabra [griega]* sōphrosýnē *(«temperancia»), porque salvaguarda la prudencia. Lo que salvaguarda es la capacidad de juzgar a la que nos hemos referido. En efecto, el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda capacidad de juicio, como por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino la de los juicios prácticos. Pues los principios de cada acción están constituidos por los fines que con cada acción se pretende llevar a cabo. Al hombre corrompido por el placer o el dolor directamente* no se le muestra el principio *ni porqué* se debe *decidir y actuar en busca de tal fin o por esta razón, pues la corrupción moral destruye el principio de la acción. La prudencia, pues, debe ser una disposición unida a un razonamiento verdadero para actuar en el ámbito de los bienes realizables por los seres humanos».*

De la extensa cita anterior quiero destacar solamente aquellos aspectos que a mi juicio son los principales en la concepción aristotélica de la prudencia como razón práctica. En primer lugar, hay una clara gradación en la definición del «prudente», ya que dentro de la caracterización general de «aquél que sabe juzgar lo que es bueno» aparece una doble distinción; (*i*) no en parte, como con relación a la salud, que sería propio del médico, o a la fortaleza física, que correspondería al entrenador gimnástico, sino teniendo en vista «el conjunto de una vida»; (*ii*) el que sabe juzgar no solamente lo que es bueno para él sino también para todo ser humano.

(*i*) Si bien en este caso no abandonamos aún el ámbito de lo que hoy llamaríamos meramente «prudencial», porque afecta exclusivamente al bien del agente, se introduce dentro de esta esfera una importante distinción: dentro del «bien» como objeto de la deliberación y de la voluntad es necesario distinguir aquél que involucra un estado parcial del conjunto de los propios estados del agente. Expandiendo el mismo ejemplo de Aristóteles, podemos ejemplificar diciendo que es posible que la concentración en producir un bien parcial, como es un cierto desarrollo muscular y un estado atlético, lleve a descuidar otras actividades, sea profesionales, familiares, etc. La prudencia supone la capacidad de sopesar los bienes parciales unos con otros y de establecer una posible armonía entre ellos en su conjunto. A pesar de estar formulado en relación con el bien como un fin «conveniente», el argumento tiene también su peso en relación con el aspecto propiamente moral de la prudencia, porque está respondiendo por anticipado a una objeción que el mismo Aristóteles formula como una aporía con respecto a la prudencia en el cap. 13. Allí se pregunta cuál es en definitiva la contribución de la prudencia a la conducta moral, ya que nada añade al honesto, que ya lo es por poseer las correspondientes virtudes, y tampoco puede convertir en moral a quien no las tiene (1143 b 20-30). Lo que en este argumento está en discusión, es un grave problema, que amenaza seriamente la consistencia misma de toda moral de la virtud: su unidad. En efecto, cada virtud es una disposición para actuar parcialmente dentro de un ámbito muy acotado de acciones, de modo que la posesión de todas ellas no equivale, *eo ipso*, a poseer un criterio único, emergente de todas y cada una de ellas; sino que bien podría darse, como de hecho se dio históricamente, que existan códigos opuestos de virtudes. Un texto de la *MM* expone el problema de un modo claro y directo.

MM II 3, 1199 b 35-1200 a 10, *«Hay también una dificultad como la siguiente: ¿cuál de las dos acciones se debe realizar, cuando no es posible llevar a cabo al mismo tiempo un acto de valentía y un acto de justicia? Dijimos que en las virtudes naturales existe solamente el impulso hacia lo noble sin la razón. Quien, en cambio, tiene elección,*

ésta reside en la razón y en la parte racional del alma, de modo que estarán presentes al mismo tiempo la decisión y la virtud perfecta, de la cual dijimos que se da conjuntamente con la prudencia pero no existe sin el impulso natural hacia la nobleza. Tampoco habrá oposición entre una virtud y otra, pues la virtud cede por naturaleza a la razón, de modo que ella se dirige allí adonde ésta prescribe. En efecto, la razón es la que elige lo que es mejor, porque ni las otras virtudes existen sin la prudencia, ni la prudencia es perfecta sin las otras virtudes, sino que éstas colaboran unas con otras mientras acompañan a la prudencia como primera en la fila».

Como señala Dirlmeier, se trata de la misma respuesta que se da en *EN* 1144 b 30-45 a 5, en donde aparece más elaborada la solución ofrecida por Aristóteles: podemos tener la capacidad natural para obrar según cada una de las virtudes, pero solamente poseemos la capacidad efectiva para actuar de acuerdo con ellas cuando hemos desarrollado la virtud completa, y ésta no se da sin la prudencia[8]. En otros términos, solamente la prudencia tiene la facultad de sopesar unas con otras las bondades parciales del carácter y homogeneizarlas en un ideal de conducta, por lò que solamente aquella garantiza que exista una unidad y consistencia en el conjunto de las acciones del prudente. No es extraño, por lo tanto, que Aristóteles incluya la prudencia como una de las partes de la virtud cuya actividad constituye la eudemonía, siendo la otra la sabiduría (*sophía*). La función de la prudencia no se agota, en efecto, indicando en cada caso el justo medio para el ejercicio de cada virtud, sino que el balance que necesita hacer entre las distintas virtudes, requiere que dirija su mirada hacia un fin más distante, a cuya realización está dirigido el conjunto de los actos nobles de nuestra vida. Este es, a mi juicio, el significado del texto en el que Aristóteles responde a las objeciones relativas a la utilidad de la prudencia y la sabiduría.

[8] Cp. Dirlmeier, *MM*, p. 366-367.

EN VI 13, 1144 a 1-9. *«En primer lugar, digamos que ellas mismas, la sabiduría y la prudencia, deben ser elegibles por sí mismas, porque cada una de ellas es la virtud de cada una de las partes del alma [*sophía *de la especulativa,* tò epistēmonikón, *y* phrónēsis *de la deliberativa,* tò logistikón*], aun cuando no produzcan nada ninguna de ellas. En segundo lugar, ellas también producen algo, no como la medicina produce la salud, sino, así como la salud produce la salud, de la misma manera [cualquiera de ellas pero en especial] la sabiduría produce la felicidad, pues, siendo cada una de ellas parte de la virtud completa, hacen al hombre feliz por el hecho de ser poseídas y de ser puestas en acto. Por último, el agente lleva a cabo su obra de acuerdo con la prudencia y la virtud moral, pues la virtud hace que el fin sea el correcto y la prudencia establece los pasos que nos llevan a él».*

Este pasaje y especialmente las líneas 3-6, («En segundo lugar...puestas en acto»), han sido motivo de una viva discusión entre los comentaristas, especialmente por parte de los que postulan una interpretación comprensiva de la *EN* con la contemplación como fin inclusivo al que todo debe subordinarse[9]. En mi traducción indico cuál es mi propia comprensión del texto, en el cual desde el comienzo del capítulo está en cuestión la utilidad de ambas facultades, sabiduría y prudencia, y en especial de esta última. El sentido más directo del pasaje, por tanto, está referido en todos los casos a ambas, salvo allí donde se menciona expresamente la función específica de una sola, la prudencia, en su tarea común con la virtud moral[10]. Kenny ha mostrado, por último, que éste es también el sentido de los dos capítulos finales de *EE*, en los que la felicidad está compuesta por la actividad tanto de la prudencia como de la sabiduría, e incluye, por tanto, la vida virtuosa y la contemplativa[11]. Siendo ésta la posición

[9] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II, 2, pp. 542-547.
[10] Así lo entiende, por ejemplo, el comentario de Heliodoro, *CAG*, XIX, 2, p. 131, 20-25; Cooper, *1975*, pp. 112-113, n. 23, refuta en detalle la interpretación contraria ofrecida por Gauthier-Jolif, *ad locum*.
[11] Cp. Kenny, *1992*, pp. 93-102.

expresa de este tratado en lo que concierne a la felicidad, no es, pues, de extrañar que en este libro, que perteneció muy probablemente en su estado original a él, se aluda a ella dentro de un contexto en el que no está especialmente en cuestión la determinación final de la actividad que constituye la mejor vida. En efecto, a mi entender lo que Aristóteles aquí está destacando es la contribución indispensable que tanto la prudencia como la sabiduría hacen a la *perfección de la buena vida*, precisamente por el hecho de que dispongamos de éstas facultades sin las cuales no podríamos concebir nuestra vida en su conjunto. Ellas son partes de la virtud completa, especialmente la prudencia, porque sin ella no podemos llevar una vida moral en el pleno sentido de la palabra, aun cuando podamos cumplir con las prescripciones externas de la virtud, dado que para poder actuar moralmente es necesario hacerlo con la finalidad de cumplir algo noble por sí mismo, deliberada y conscientemente (1144 a 13-21). Aristóteles está haciendo aquí una distinción similar a la que hará Kant entre «moralidad» y «legalidad» de la acción, solamente que mientras éste se restringe a proclamar en la moralidad el triunfo del rigorismo del deber, ante el cual, como expresaba Schiller, huyen despavoridas las Gracias, aquél incluye dentro de la obra de la prudencia también la coordinación de las virtudes en vista de la felicidad del agente como fin último, aunque no extraño a la realización de esta misma vida virtuosa. Las dos figuras que hemos estudiado, la del magnánimo y la del equitativo son un claro ejemplo de ello. La sabiduría, por último, aparece aquí, a mi entender, de un modo similar a como aparece en la discusión del fin de la constitución en *Pol* VII 2-3, es decir, como un ejemplo de vida que puede centrarse en sí misma y puede gozar del ocio sin necesidad de involucrarse en actividades como las guerreras para aumentar su prestigio, sin dejar de ser, por ello, una forma de buena vida en relación con la cual se orienta el conjunto de las actividades virtuosas.

(*ii*) Al tratar esta segunda cualificación del prudente, a saber: el que sabe juzgar no solamente lo que es bueno para él sino para cualquier ser humano, se penetra de lleno en el ámbito moral en sentido estricto. En efecto, ya no están en discusión exclusivamente los fines del agente y su propio bien, sino el reconocimiento de lo que es *bueno*

ara todos. La interpretación del siguiente texto: «Pericles y los que on como él son prudentes, porque son capaces de comprender no olamente lo que *es bueno para ellos* sino también *para cualquier er humano*», carece de toda ambigüedad. Aristóteles afirma no somente que esta distinción es *objetivamente posible*, sino también ue su posesión es lo que distingue al hombre de sabiduría práctica. or cierto, para ser capaz de ella es necesario poder acceder a un eterminado estado de ánimo, previo a todo juicio: el de quien no se eja perturbar por los sentimientos individuales inmediatos, sean éss de placer, de temor, de ansia de poder, de mezquindad, etc. sino ue es capaz de contemplar por encima de ellos también el beneficio las demás partes involucradas. Tal es el requisito de la *temperancia*, 1 la cual simplemente la prudencia no tiene acceso a «los princios» que provocan la acción moral, porque son precisamente los ies en sí mismos que constituyen los actos morales. Es cierto, como señalado Hardie[12], que la respuesta de Aristóteles a la cuestión de norma que ha de guiar los actos del hombre moral está lejos de ser ra y no está, en definitiva, precisamente formulada en ninguna te. En esta oración, sin embargo, Aristóteles se ha aproximado ita casi coincidir con uno de los principios formales sobre el que s se ha insistido en la filosofía moral del presente siglo: el de la *parcialidad.* Tal es el requisito que está implícito no solamente en exigencia de no dejarse perturbar por las propias emociones que uyen para torcer el juicio en beneficio propio y en perjuicio del), sino más aún en el propio *carácter de generalidad* que se le ge al juicio moral de modo explícito: tiene que ser aquello que es no para cualquier otro ser humano involucrado en la acción. Es ste punto en el que, como señalamos al final del cap. 3, la lógica o «inteligible» y la lógica de «lo bueno en sí» se hace tan estreque se torna una sola. Pero, si esta estrecha conexión se admite o convincente, *entonces* las diferencias entre una concepción o la kantiana de la razón práctica y la concepción aristotélica se n muy tenues, ya que en lugar de la razón universalmente legisa *a priori* tendríamos la razón que busca lo «general» sea bajo la

. Hardie, *1968*, pp. 213-215.

forma de los principios «inteligibles en sí» en el ámbito teórico, sea bajo la forma de los principios de lo «bueno genérico para cualquier ser humano» en el campo práctico. Aristóteles resalta este aspecto de la prudencia al contraponerla a la «destreza» (*deinótes*), que constituye lo que hoy llamaríamos una «racionalidad con arreglo a fines», de carácter neutro («si el fin es noble, es elogiable; si es malo, es mera habilidad», 1144 a 26-27). La prudencia supone el dominio de esta racionalidad pero no se agota en ella, sino que añade al conocimiento exclusivamente calculatorio aquel otro conocimiento que se adquiere «mediante ese ojo del alma que no existe sin virtud del carácter» (a 30). En qué consiste este conocimiento es expuesto de inmediato.

> EN 1144 a 31-36. *«Los silogismos que tratan de acciones a realizar, en efecto, son de tal manera que tienen un punto de partida general, como por ejemplo: «puesto que el fin, que es el mejor, tiene tal característica, cualquiera que ésta sea» (supongamos uno cualquiera para los efectos del argumento); pues bien, este fin con tales aspectos no se le aparece como tal a quien no es previamente un ser humano honesto. En efecto, la deshonestidad pervierte [el juicio de los hombres] y hace que éstos se engañen al captar los puntos de partida generales de la acción».*

Todo razonamiento práctico parte de un premisa universal, la premisa «del bien», que expone un determinado fin como algo digno de ser llevado a cabo mediante la acción. Tal premisa es el punto de partida de la acción a la que se refiere aquí Aristóteles, la que, por consiguiente, no puede ser reconocida sino por una selección directa de la razón, ya que no podemos deducirla de ninguna otra. La prudencia es la facultad que está capacitada para seleccionar estos puntos de partida generales, los principios de las acciones morales, que se le revelan a pesar de estar inmersos en la infinita multiplicidad de datos propia de la situación particular. La condición para que estos principios del bien sean captados por la razón es que el agente moral sea alguien honesto, es decir, haya sido habituado mediante la educación del carácter a ejercitar sus disposiciones naturales de modo de convertirlas en estados disposicionales para actuar desinteresada,

imparcial y equitativamente en vista de lo noble en sí. Sin embargo, esto no significa que la prudencia se limite a extraer de las experiencias pasadas una generalización puramente empírica que le permita construir hipotéticamente un razonamiento ad hoc en cada situación, sino a la inversa, la actitud del carácter adoptada mediante las experiencias anteriores permiten que se abra ese «ojo del alma» que capta de un solo golpe de vista lo general, la norma, bajo la cual se subordina el caso particular presente y, por tanto, se puede conocer desde el punto de vista moral[13]. Este es, a mi juicio, «el recto discurso» (*ho orthòs lógos*) que Aristóteles nos anuncia en el capítulo I del libro VI, a través del cual y por el cual se fija la norma.

IV. *Conclusión*

Si se han seguido hasta ahora las sutiles conexiones que ligan las virtudes éticas con la prudencia de acuerdo con Aristóteles, no sorprenderá la solución que éste ofrece al debate abierto por Sócrates en torno al fundamento último de la virtud:

> EN VI 13, 1144 b 18-30, *«Sócrates en parte discurría bien y en parte se equivocaba: al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia. [...] La virtud no es meramente la disposición conforme al recto discurso, sino la que va acompañada del recto discurso; y el recto discurso, tratándose de estas cuestiones [referidas a la acción] es la prudencia. Sócrates pensaba que las virtudes eran razones, pues todas consistían para él en conocimiento; nosotros pensamos que van acompañadas de razón»*.

No es fácil contentarse con el compromiso entre el intelecto y el carácter modelado por las costumbres que nos propone Aristóteles. En efecto, la audacia socrática de pretender imponer un criterio autosuficiente y puramente racional como fundamento de la norma

[13] *Pace* Engberg-Pedersen, *1983*, pp. 183 - 186.

socialmente válida ha sido la consigna de toda ética reformista y crítica. El intento aristotélico de dar cabida a la consideración de lo socialmente existente como un punto de partida inevitable y de conceder al aspecto no-racional de la acción un papel determinante en la formación del fenómeno moral, dieron lugar a una comprensión ambigua de los aspectos más decisivos de la vida moral, que en muchos casos, como sucede con las corrientes neoaristotélicas contemporáneas, llevaron a que se pretendiera convertir a Aristóteles en el portaestandarte de una ética anticognitivista, basada exclusivamente en las virtudes del carácter con sus bienes intrínsecos[14]. En los capítulos precedentes pero especialmente en el actual he pretendido mostrar hasta qué punto estas posiciones están basadas en una falsa interpretación de la ética aristotélica que distorsiona gravemente su contenido. Sin duda, el genio aristotélico para establecer por primera vez en la historia del pensamiento las bases metódicas del análisis y la explicación de la acción, lo llevaron a tratar de penetrar hasta en los más intrincados recovecos de la realidad psicológica, histórica y social del agente a fin de llevar a la luz de la razón todo el complejo conjunto de disposiciones emocionales, motivos, intenciones, razones y criterios del bien que están conjuntamente en obra en el interior del acto moral. El resultado de todo este largo proceso de elaboración y elucidación, sin embargo, no es de ninguna manera la entronización de una ética situacional, basada en criterios particularistas y casuísticos, y movida por las emociones del agente, sino, como se ha intentado mostrar, la dificultosa obtención de una ética intelectual y cognitiva, que intenta explicar de qué manera los principios generales aportados por la prudencia en tanto razón práctica que está capacitada para la comprensión de los bueno en sí, deben confluir al mismo tiempo con las disposiciones del carácter del agente para vivir e interactuar con los otros miembros de la comunidad de acuerdo con estos principios y para sentir conjuntamente la satisfacción propia de aquél que realiza de ese modo su ideal de *buena vida*, su *eudaimonía*.

[14] Cp. Guariglia, *1995*, pp. 89-118.

Capítulo 11 La felicidad

I. *Introducción*

En el capítulo 6, II, mostramos mediante una sinopsis del contenido la extraña composición de la *EN*, resaltando el salto temático que existe, dado que el tema A, la vida más feliz, pasa directamente del libro I al libro X. Un análisis más detallado de los otros temas del libro I arroja el siguiente resultado: Aristóteles introduce el tema de la eudemonía en el cap. 2, inmediatamente después del primer excursus sobre el método que ocupa el prólogo de la obra (1095 a 14-25). Sigue a esta presentación el segundo excursus sobre el método con el que concluye ese capítulo. El cap. 3 está todo dedicado a la presentación de las tres vidas que aparecen como las más firmes candidatas a ser consideradas la vida más feliz (1095 b 14 1096 a 10). El cap. 4 está dedicado a la discusión del concepto del bien, que hemos analizado en el cap. 5, II. Al concluir con esta discusión, Aristóteles reintroduce el tema central al comienzo del cap. 5: «Volvamos nuevamente al bien que buscamos [i.e., la felicidad] para preguntarnos qué es» (1097 a 15), que será tratado ahora ininterrumpidamente hasta el fin del cap. 12 desde diferentes ángulos. En el cap. 13, por último, se abre la gran investigación en torno a la virtud que comprende las dos terceras partes de la obra, hasta el libro X, en el que se retorna al tema central de la primera parte de modo expreso a partir del cap. 6: «Después de haber tratado de lo relativo a las virtudes, a las diferentes clases de amistad y a los placeres, nos queda hablar de la felicidad de un modo general, puesto que afirmamos que era el fin de todo lo humano» (1176 a 31 ss.). Los capítulos 1-5 del libro X están, en efecto, dedicados a la discusión del placer, la que evidentemente prologa y reintroduce el tema de la eudemonía, ya que expresamente se dice que «tiene peso y poder con relación a la virtud y a la vida feliz» (1172 a 24-25). El examen de las vidas candidatas a ser proclamadas «felices» está circunscripto, por lo tanto, a los cap. 6-9 del libro X, ya que el cap. 10 con el que se cierra la obra constituye una transición hacia los temas de la *Política*, cuyo esquema esboza.

Esta recopilación de los temas de la *EN* pone de manifiesto un problema que afecta de modo directo la comprensión de toda la obra y del pensamiento ético de Aristóteles, el problema de la *consistencia* y de la *unidad*. Dividiré mi exposición en tres secciones: (II), destinada a presentar un resumen de la historia de la interpretación de la ética desde fines del siglo pasado hasta la actualidad; (III) dedicada a un somero examen de uno los dos grandes temas de *EN* X, el *placer*; y, por último, (IV) me dedicaré a la interpretación del tema más controvertido de toda la ética aristotélica, la felicidad.

II. *La interpretación de la ética en su conjunto*

Al comienzo de *EE* (I 1, 1214 a 30-b 5) aparecen tres modos de vida como aspirantes a ser la vida más feliz: «unos ven en el saber teórico el más alto bien, otros en la virtud ética, otros, por último, en la vida del placer». De la misma manera se nos presentan las tres formas de vida en la *EN* I 3 (1095 b 14-19), la del goce, la política y la contemplativa, como aquellas únicas que pueden aspirar a ser la eudemonía. La relación de estas tres clases de existencia tanto entre sí como en relación a la felicidad como bien último que debería guiar la vida individual ha sido un enigma para la interpretación tanto filológica como filosófica. Zeller, a fines del siglo pasado, veía tanto en la «actividad ética» como en la «teórica» dos «partes constitutivas» de la felicidad y con ello creía poder salvar su unidad[1]. Frente a esta interpretación de Zeller, Jaeger adujo que la distinción entre la *phrónēsis*, la virtud y el placer de la que depende la diferencia entre los tres tipos de vida, proviene de Platón, razón por la cual aquellos escritos que aún conservan esta conexión, el *Protréptico* y la *EE*, deberían constituir el primer esbozo aristotélico de una ética, fuertemente influido aún por el pensamiento de su maestro. En la *EN*, en cambio, Aristóteles conserva las tres vidas, pero ya no las deriva de la tricotomía entre *phrónēsis*, virtud y placer, simplemente porque su actitud con respecto a la *phrónēsis* ha cambiado: ya no ve en ella

[1] Cp. Zeller, *PhG*, II 2, pp. 614-616.

la facultad contemplativa sino la razón práctica. De este modo, mientras que en la *EE* «la *phrónēsis* es el transformador que convierte el conocimiento del Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a los detalles de la práctica», es decir, «es la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción», en la *EN*, en cambio, «es el estado de capacidad de obrar y ningún hombre actúa jamás sin ella. El conocimiento filosófico de Dios ya no es su condición esencial»[2]. De acuerdo con esta interpretación, lo determinante en la *EN* es la existencia de una conciencia moral autónoma con una norma inmanente a ella, independiente de la vida contemplativa, que es introducida sólo al final de la obra y «...ni siquiera entonces hace completamente dependiente de ella la virtud moral»[3]. Este conflicto entre la vida virtuosa, por una parte, y la vida contemplativa, por la otra, se profundiza aún más en la *MM*, lo que demostraría la datación tardía de ésta, es decir, posterior a Aristóteles mismo, ya que estaría reflejando el conflicto entre dos discípulos de Aristóteles, Teofrasto y Dicearco, sobre la prioridad de la vida teórica sobre la práctica o viceversa[4]. A esta construcción evolutiva de Jaeger se opuso vivamente desde un comienzo H. von Arnim, quien subrayó enfáticamente que nada autorizaba a pensar, como lo hacía Jaeger, que la división entre razón teórica y razón práctica fuese exclusiva de la *EN* y no estuviese ya dada en la *EE*, de modo que tampoco en la supuesta ética juvenil habría tenido la contemplación divina el papel de guía moral. En un interesante artículo dedicado a refutar las tesis centrales del trabajo de Jaeger «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de vida», Arnim reafirma mediante una detallada exégesis de los textos más importantes de *EE* VIII 3 y de los correspondientes paralelos de *EN* y *MM* que en las tres éticas está expuesta, con diferencias de detalle, la misma teoría: la *phrónēsis* es la facultad que establece mediante la

[2] Cp. Jaeger, *1946*, pp. 269 ss, espec. 275.
[3] Cp. Jaeger, *1946*, p. 276.
[4] Cp. Jaeger, *1946*, p. 500.

deliberación el recto discurso (*ho orthòs lógos*), es decir, el término medio para nosotros, y en ello no interviene en absoluto la sabiduría ni la contemplación de Dios, ni en general ninguna intuición metafísica de una *ousía*, sino que la parte especulativa del alma y la actividad virtuosa de ésta, es decir, la *sophía*, solamente son mencionadas, de la misma manera que en el pasaje ya discutido de *EN* VI 13, 1144 a 1 ss, como una aspiración a la que el ser humano tendería, si pudiera dedicarse sin impedimentos a su actividad más perfecta[5]. Luego de un largo predominio de la interpretación jaegeriana, los puntos de vista de Arnim encontraron renovada atención en dos distinguidos estudiosos de la ética aristotélica, Düring y Dirlmeier. En su edición comentada del *Protréptico*, Düring sostiene que no existe una divergencia real entre este diálogo perdido y la doctrina de las *tres* éticas, sino diferencias de detalles. En todas las obras, la respuesta a la cuestión de la vida feliz es la misma: la vida virtuosa se encuentra en el centro de la ética de Aristóteles, mientras que la eudemonía es un compromiso entre la virtud ética y la excelencia de la vida intelectual. Ésta, empero, está reservada, en definitiva, a unos pocos elegidos[6]. Más tajante aún es la opinión de Dirlmeier: «Junto a esta forma de vida contemplativa se encuentra en segundo lugar y de modo independiente la vida práctica según la virtud que en la *EE* como en la *EN* está definida por la *phrónēsis* práctica. Puesto que es directamente contrario al pensamiento peripatético el representarse al filósofo como situado más allá del bien y del mal, debe suponerse que la vida filosófica es al mismo tiempo una vida virtuosa. Pero sobre esto Aristóteles no nos dice en la *EE* nada. Aquí se trata de la vida práctica; la posible influencia recíproca del conocimiento teorético-científico y del *êthos* queda fuera de consideración»[7].

Pese al consenso en torno a la similitud de la doctrina expuesta en la *EE* y en la *EN*, las divergencias en cuanto a la significación de ambas vidas, la virtuosa y la contemplativa, para la felicidad se han

[5] Cp. v. Arnim, *1929*, pp. 24-54; el artículo en cuestión de Jaeger se encuentra ahora en: *1946*, pp. 467-515.
[6] Cp. Düring, *Protr*, pp. 204 206 y 277-278; *1966*, pp. 469-473.
[7] Cp. Dirlmeier, *EE*, p. 167, ver también pp. 177-179.

mantenido hasta el momento. Gauthier, por ejemplo, admite junto a Arnim, Düring y Dirlmeier que Aristóteles había abandonado la concepción platónica de la *phronesis* como sabiduría contemplativa al momento de redactar la *EE* y que había elaborado ya su propia concepción de esta facultad como prudencia. Pero ésta «bien lejos de ser un conocimiento de tipo exclusivamente experimental, sigue siendo en su función más alta un conocimiento completamente racional, el cual tanto en la *EN* como en la *EE*, provee a la acción *una norma absoluta* que... [es] la contemplación, perfección del hombre para la que es, por así decir, accidental que tenga a Dios por objeto»[8]. De este modo, Gauthier salvaguarda la unidad de la ética aristotélica al precio de subordinar la vida virtuosa a la categoría de medio de la vida contemplativa y la moral aristotélica en su conjunto, a su vez, a una antropología dualista supuestamente representativa de una etapa intermedia en la concepción psicológica de Aristóteles, en la que la *sophía* impone su meta a la parte irracional del alma.

La historia de la interpretación del lugar de la *eudaimonía* dentro de la estructura y composición de la *EE* y de la *EN* conduce el problema filológico de la unidad de la obra literaria al problema filosófico siguiente: ¿qué papel desempeña la felicidad y, en especial, esa determinada vida feliz, la contemplativa, dentro de la ética aristotélica y cuál es, en última instancia, la relación entre «felicidad» y «vida virtuosa» en ella? La discusión filosófica en torno a esta difícil cuestión ha tenido lugar casi exclusivamente en la bibliografía en lengua inglesa y se ha desarrollado a lo largo de los últimos treinta años hasta la fecha. El punto de partida de este importante debate ha sido un artículo de Hardie, cuya tesis se refería a la doble manera en que Aristóteles concebía la felicidad. Hardie distingue dos modos de concebir el *fin* de la vida, una que hace de él un fin «inclusivo» y otra que se propone un único fin como «dominante». Hardie señaló que en Aristóteles estas dos concepciones distintas del bien último se hallan confundidas y entremezcladas. En efecto, la que él denomina «el fin

[8] Cp. Gauthier, *EN*, I 1, p. 52, véase también I 1, pp. 297-298 y II 2, pp. 568-575 y 856-859.

inclusivo» considera a la felicidad como una gratificación ordenada y armoniosa de sus deseos, de acuerdo a una jerarquía que él mismo establece de sus propios intereses en el conjunto de su vida. De este modo, la *eudaimonía* constituye un *fin secundario*, cuyo logro no se puede alcanzar de modo directo sino que emerge del logro de todos y cada uno de los fines primarios a lo largo de una vida completa. La otra concepción, en cambio, identifica una única función o actividad del ser humano como un fin dominante, haciendo de la capacidad más alta entre todas las posibles para el hombre y del ejercicio de esa capacidad la única forma de felicidad digna de él, con exclusión de las demás. Por cierto, ésta es para Aristóteles la actividad de la parte más racional del alma y, como tal, la más divina. De este modo, la contemplación, *theoría*, se convierte en un fin excluyente y la vida contemplativa se transforma en una especie de conducta ascética que puede prescindir de los demás bienes. Estas dos concepciones del fin resultan, en definitiva, incompatibles entre sí[9].

A partir de esta distinción los intérpretes posteriores se han dividido en dos bandos, uno de los cuales sostiene que, al menos en la *EN*, la teoría aristotélica de la felicidad está enteramente determinada por la suposición de un fin dominante, la contemplación, que no comprende de manera expresa el ejercicio de las virtudes éticas en la realización de la vida más feliz; el otro, en cambio, sostiene que en la *EN* Aristóteles propone como la vida más feliz un fin inclusivo, que junto a la contemplación coloca también el ejercicio de las virtudes éticas como componentes necesarios de la *eudaimonía*[10]. A fin de completar el cuadro de las interpretaciones en toda su complejidad,

---

[9] Cp. Hardie, *1965*, pp. 297 - 321. Posteriormente, Hardie ha matizado esta conclusión de su primer artículo en *1968*, pp. 12 - 27, y más recientemente en *1979*, pp. 41 ss.

[10] El grupo de los partidarios de un fin dominante está constituido por: Monan, *1968*, pp. 105 - 115; Cooper, *1975*, pp. 144 - 180; Kenny, *1978*, pp. 190 - 214; *1992*, pp. 1 - 42; Clark, *1975*, pp. 145 - 163; Heinaman, *1988*, pp. 31 - 53; Guariglia, *1992*, II, pp. 205 - 210; quienes se inclinan por la existencia de un fin inclusivo son: Ackrill, *1980*, pp. 15 - 33; Keyt, *1983*, pp. 384 - 387; Irwin, *1985*, pp. 89 - 124; revisando su posición anterior, Cooper, *1987*, pp. 187 - 216; y Roche, *1988*, pp. 175 - 194.

es conveniente señalar que, quienes se inclinan por una comprensión de la felicidad como un fin dominante centrado en la contemplación, deploran por lo general que Aristóteles arruine de este modo su consistente visión del hombre honesto como un conjunto de las virtudes éticas más destacables unidas a la omnicomprensiva presencia de la *phronēsis* como coordinadora y guía de aquellas. Algunos de ellos, como Cooper en su libro y más recientemente Kenny, sostienen que éste sigue siendo el ideal de buena vida, de *kalokagathía*, en la *EE* y en los libros centrales de la *EN*, comunes a ambas, que, empero, ha desaparecido del primer plano en el libro X de *EN*. Mi propia interpretación, que desarrollaré de modo sucinto en las dos secciones siguientes, se mueve en esa misma dirección.

III. *El placer*

En *EN* I 8, Aristóteles nos ha precisado que la *eudaimonía* es una forma de actividad buena acompañada del consiguiente placer. Se trata, pues, de un anticipo de algunas de las tesis centrales que desarrollará tanto en los libros dedicados a la virtud como en el libro X sobre la felicidad. En efecto, la tesis central que Aristóteles sostiene es la siguiente: actuar de acuerdo con la virtud, es decir, refrenando los impulsos irracionales que conducen al exceso y los temores que impiden la acción, es, en última instancia, no desagradable como cree la mayoría, sino *placentero*. La vida más completa, en consecuencia, será también una vida placentera. La introducción del tema del placer no está divorciada de los dos temas centrales de la ética aristotélica, sino que más bien aparece como una especie de puente entre ambos[11]. La importancia del placer en la ética apareció con toda virulencia no solamente en la Sofística sino entre los mismos discípulos de Sócrates. Uno de ellos, Aristipo de Cirene, fue el creador de una de las formas más extremas de hedonismo. Éste sostenía, en efecto, que el fin de toda acción era el placer corporal, que como tal había que entender cada uno de los placeres parciales, que se

[11] Cp. Ricken, *1976*, pp. 81 ss. y Gosling y Taylor, *1982*, pp. 332 ss.

persiguen por sí mismos, y que la felicidad era la suma de los placeres parciales[12]. Por cierto, el rechazo frontal de este tipo de hedonismo por parte de Platón y del mismo Aristóteles, si bien no tiene necesariamente que estar relacionado con Aristipo, tiene como objetivo un tipo de juicio sobre el placer ampliamente extendido entre el público griego, del cual la posición de los Cirenaicos era un claro exponente. Pero lo que constituyó el factor desencadenante del nuevo alegato antihedonístico de Platón, el *Filebo*, no fue el tipo de hedonismo de vieja data representado por Aristipo, sino la forma más sutil y renovada que había propuesto el matemático y astrónomo Eudoxos de Cnidos, discípulo de Platón y miembro de la Academia, y que Aristóteles expone en *EN* X 2 ss. El argumento de éste es el siguiente:

(*i*) todos los animales, incluyendo al hombre, persiguen el placer, y lo que todos persiguen es el bien;

(*ii*) todos los animales y el hombre evitan el dolor como un mal, y el opuesto del dolor, el placer, debe por lo tanto ser un bien;

(*iii*) el bien es aquello que se busca por sí mismo y no en vista de otra cosa; cuando sentimos placer, no lo sentimos en vista de otra cosa, sino para gozar de él.

A la tesis de Eudoxo, Speusipo, el sobrino y discípulo de Platón, opuso también una tesis radical: placer y dolor se oponen entre sí pero como dos males contrarios al bien; éste, pues, no puede ser ni placer ni dolor, sino ausencia de ambos (fr. 60i, Lang). La exposición de Aristóteles constituye, en consecuencia, una moderada defensa de la concepción de Eudoxo frente a la de Speusipo[13]. En efecto, para Aristóteles el placer es un elemento constitutivo de la naturaleza humana, y «quienes dicen que un hombre en la tortura o agobiado por las mayores desgracias es feliz, siempre que sea honesto, voluntaria o involuntariamente dicen algo sin sentido» (*EN* VII 13, 1153 b 19).

[12] Cp. DL, II 87-88; Guthrie *HGP* III, pp. 494 ss; Gosling y Taylor, *1982*, pp. 40 ss.
[13] Cp. Gosling y Taylor, *1982*, pp. 225 ss.

La solución aristotélica es sumamente elaborada y la expondré muy sucintamente: frente a quienes identifican el placer con una *sensación*, sea para declararse a favor (Aristipo) como para declararse en contra de ella (Speusipo), sostiene que no es ni un movimiento ni, por tanto, una sensación pasiva. El placer es como la vista, que se tiene toda junta de un golpe o no se tiene. El placer no deviene, porque no es algo en sí sino un concomitante de la *actividad* (*enérgeia*); es, por lo tanto, una perfección que completa la actividad, ya sea ésta de los sentidos, del cuerpo o del intelecto. Sin actividad, no hay placer, y cada uno obtiene el suyo a partir de la actividad que le es más querida y propia: el músico de la música, el deportista del ejercicio y el estudioso del trabajo intelectual. En cada caso, el placer es el desarrollo sin trabas de una actividad específica.

Parecería ser que la teoría aristotélica del placer se contradice con los supuestos de los que partía su teoría de la virtud, de acuerdo con la cual ésta consistía en regocijarse con aquellas acciones que son propias del hombre virtuoso, de modo que rechazaba la entrega a placeres inferiores, propios de seres bestiales. Aristóteles introduce aquí una distinción que ya hemos encontrado en la esfera de los bienes, cuando distinguía los bienes instrumentales, como riqueza, etc., de las virtudes. En efecto, los primeros son bienes en la medida en que su bondad depende de la bondad de los actos que se llevan a cabo por medio de ellos. De la misma manera, aquellas cosas verdaderamente placenteras serán las que le parecen placenteras al hombre honesto, al prudente:

> EN X 5, 1176 a 16-24, *«Si las cosas que para éste son molestas, parecen agradables a algunos otros, no es de extrañar, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y aquellas cosas son sólo agradables para éstos y para los que están en sus condiciones. Por consiguiente, de los placeres que son generalmente considerados vergonzosos no se ha de decir que son placeres, excepto para los hombres corrompidos».*

Es claro que de esta última afirmación se seguirá que los auténticos placeres serán aquellos que acompañarán la actividad más

perfecta y dado que ésta es, por definición, la *eudaimonía*, la vida del hombre feliz nos proveerá el criterio último que buscamos para juzgar cuáles son los verdaderos placeres[14].

IV. *La felicidad*

De este modo arribamos al último gran interrogante que, como vemos, parece guardar la clave de las soluciones de muchos otros problemas encadenados a él: «¿qué es la *eudaimonía*?». Señalemos en primer lugar algunos de sus rasgos distintivos:

(*i*) es el fin buscado por la ciencia política y el más alto de los bienes prácticos (*EN* I 2, 1095 a 15-17);

(*ii*) consiste en una *actividad* (*prâxis*) que de modo general podemos definir como «vivir bien» (*eû zên*, 1095 a 18-20; 8, 1098 b 20-22, 1099 a 1 3);

(*iii*) esta actividad debe ser elegida por sí misma y no en vista de alguna otra cosa: por lo tanto, es *perfecta* y *autárquica* (5, 1097 a 28-1097 b 8, X 6, 1176 b 1-6);

(*iv*) tres son las vidas que pueden aspirar al título de ser la más feliz: la vida del *placer*, dedicada a los juegos y entretenimientos; la vida *virtuosa*, propia del político; y la vida *contemplativa* (3, 1095 b 14-19; cp. *EE* I 1, 1214 a 30-b 5).

Tanto en *EN* I 3 como en X 6 Aristóteles da cuenta rápidamente de la vida del placer o de los entretenimientos como candidata seria a ser tenida por la vida más feliz (1095 b 17ss; 1176 b 28ss.). Con ello quedan solamente la vida de acuerdo con la virtud y la contemplativa como los dos ideales que, en tanto se presentan como la realización de un tipo de actividad, pueden competir entre sí como los más perfectos. Ahora bien, las características que hemos reseñado dan una indicación de las dificultades que es necesario despejar cuando se elija la vida mejor. En efecto, a diferencia del uso de nuestro

[14] Cp. Gosling y Taylor, *1982*, pp. 338 ss.

vocablo «feliz» o «felicidad», que puede utilizarse para calificar un estado especial pero temporario del agente, el griego *eudaímōn* designa un modo permanente de vida, que tiende a mantenerse a menos que algo, un golpe de mala fortuna, lo quiebre prematuramente. De ahí que Aristóteles nos hable de un modo de vivir intrínsecamente unido a cierta continuidad y permanencia en el tiempo, cuando define al hombre feliz como «aquél que lleva a cabo una actividad de acuerdo con la virtud perfecta, provisto suficientemente de bienes externos no durante un tiempo tomado al azar sino *a lo largo de la vida completa*» (*EN* I 11, 1101 a 14-16). Para poder llevar a cabo una vida feliz, en consecuencia, son necesarios recursos materiales, es decir, aquellos que Aristóteles denomina «bienes externos» (*tà ektòs agathá*, cp. *supra*, cap. 5. IV): riqueza, poder político, amigos influyentes (*EN* I 9, 1099 b 1-2). A estos bienes estrictamente externos, se añaden otros, a veces denominados también «exteriores» en sentido amplio, que incluyen las bondades de la fortuna con relación a nuestro cuerpo y a nuestra situación social: belleza corporal, que comprende una buena constitución y salud, procedencia de una buena familia y una buena descendencia (*EN* 1099 b 2-9)[15]. La inclusión de estos bienes y, por consiguiente, la inevitable intromisión de la *buena* o *mala fortuna* en el logro de la felicidad son el tema de la parte final del cap.9 y de los dos capítulos subsiguientes de *EN* I, los que han sido objeto de un vivo debate en la última década, por razones comprensibles. En efecto, el ejercicio de las virtudes está necesariamente unido a una razonable dotación de bienes externos (*chorēgía* 1178 a 24), sin los cuales es imposible ponerlas en práctica (*adýnaton [...] tà kalà práttein akhorēgeton ónta*, 1099 a 32-33). Si la felicidad consiste en alguna medida en la realización de una vida virtuosa, el requisito de disponer de una razonable cantidad de bienes y una considerable buena fortuna se extenderá también a la vida contemplativa, en la medida en que, tal como sostienen los partidarios de un fin inclusivo, ésta comprenda a ambas. Si, en cambio, Aristóteles está solamente desarrollando un modelo conceptual de la felicidad en el

[15] Cp. Cooper, *1985*, pp. 176-178.

que debe hacer lugar para los aspectos que la opinión corriente (es decir, los *éndoxa)* integra dentro del sentido de «una vida feliz», entonces no se plantea en estos pasajes anticipadamente ningún problema con relación a la forma de vida que finalmente postulará como la mejor, pues él se limita a establecer en ellos los requisitos que condicionan el ejercicio de las actividades de cada virtud en una vida completa[16].

El tratamiento detallado que he procurado hacer en los capítulos anteriores, pero especialmente en el 7 y el 8, de las virtudes sociales y de la relación intrínseca de éstas con la estructura de la comunidad antigua, con las prestaciones públicas, como las *leitourgíai*, con las distribuciones de bienes privados y públicos y con las interacciones entre sus miembros, exime de mayores comentarios con respecto a la necesidad de los bienes exteriores para el ejercicio de cada virtud en su ámbito propio[17]. Me resta solamente tratar algunas de las consecuencias más importantes que se siguen de la incidencia decisiva que la fortuna tiene en la cuestión de la felicidad dentro de la ética aristotélica.

EN I 11, 1100 b 33-1101 a 21, *«Si las actividades son, como dijimos, las que determinan el carácter de la vida, ninguno de los bienaventurados* (oudeìs tôn makaríōn) *podría volverse desdichado* (áthlios), *pues él jamás hará actos viles y aborrecibles. Creemos, en efecto, que el hombre que es verdaderamente bueno y sensato soporta sin perder las formas todas las vicisitudes de la fortuna, y* siempre actúa de la mejor manera posible a partir de las circunstancias existentes, *de la misma manera que*

[16] Así interpretan los comentaristas, desde Aspasius, *CAG*, XIX 1, pp. 23-30, hasta Gauthier-Jolif, *EN*, II 1, pp. 69-71. A la discusión en torno a la incidencia de los bienes de fortuna en la ética aristotélica han contribuido: Léonard, *1948*, pp. 45 - 63, quien llamó la atención sobre la importancia de los bienes materiales para la felicidad medio siglo atrás, y más recientemente, Cooper, *1985*, pp. 173 ss.; Irwin, *1985*, pp. 89 ss; Nussbaum, *1986*, pp. 318 ss.; y Kenny, *1992*, pp. 56 ss.

[17] Cooper, *1985*, pp. 185-188, insiste en este punto, apoyándose en los comentarios antiguos y en Arius Didimus, que califican el ejercicio de la virtud con el agregado *en proēgouménois*, «en las circunstancias primarias o preferidas». Mi propia interpretación fue desarrollada independientemente del trabajo de Cooper, pero coincide en los lineamientos generales.

el buen general saca del ejército del que dispone el mejor uso estratégico posible y el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible, y de la misma manera todos los demás artesanos. Y si esto es así, el hombre feliz (eudaímōn) *no puede volverse nunca un desgraciado, aunque tampoco será un* bienaventurado (makários) *si sufre los infortunios de Príamo.*

Pero tampoco será un individuo que varía según el color de las circunstancias y fácilmente mutable, puesto que no se lo moverá fácilmente de su estado de felicidad, al menos no por las adversidades ordinarias, sino por aquellas que son de gran peso y frecuentes, de las que no podrá recuperar su felicidad en breve tiempo, sino, si acaso, en un período largo y completo, después de haber alcanzado grandes y nobles hechos.

¿Qué nos impide, pues, llamar «feliz» (eudaímōn) *aquél que lleva a cabo una actividad de acuerdo con la virtud perfecta, provisto suficientemente de bienes externos no durante un tiempo tomado al azar sino* a lo largo de la vida completa*? ¿O se debe añadir «quien viva así y termine su vida de un modo apropiado a ella», dado que el futuro es oscuro para nosotros y que, por otro lado, la felicidad, de acuerdo a lo que hemos establecido, es un fin y algo completo desde cualquier punto de vista? Si esto es así, llamaremos «bienaventurados»* (makaríous) *a aquellos entre los seres vivientes que tienen a su disposición todas las condiciones que hemos dicho, pero* hombres *bienaventurados [i.e., no dioses]».*

El pasaje ha dado lugar a interpretaciones contrapuestas, especialmente en el último tiempo. Irwin contrasta la concepción aristotélica con la de Solón, de acuerdo al famoso dicho, rememorado por Aristóteles al comienzo del capítulo, «que es necesario mirar el final de la vida antes de llamar a alguien 'feliz'». En réplica a esta afirmación, que acentúa hasta el extremo la fragilidad de la felicidad por la variación de la fortuna, Aristóteles enfatiza la permanencia de los aspectos básicos de la felicidad, es decir, de las disposiciones enraizadas en su carácter y en su entendimiento para actuar de la mejor manera posible en cada circunstancia, favorable o adversa, que le toque al hombre actuar[18]. A diferencia, pues, de Solón, Aristóteles

[18] Cp. Irwin, *1985*, pp. 101 ss.

concede que alguien puede dejar de ser feliz, si, como en el caso de Príamo, sufre todas las adversidades de la fortuna, pero esto no lo convierte en desdichado, pues el *eudaímōn* mantiene intactas todas sus virtudes, es decir, aquello que confiere permanencia «al componente dominante de la felicidad», mientras que la felicidad, que depende también del azar, puede variar a su antojo[19]. Ahora bien, esta interpretación, que sin duda es la más directa del pasaje, requiere que se haga una distinción entre el significado de *eudaimonía* y el de *makariótēs*: la primera se estaría refiriendo a la actividad de acuerdo con las virtudes que hace una vida *digna* de la felicidad, mientras que la segunda expresaría, además, el inevitable acompañamiento de la fortuna para que una vida sea considerada «feliz» en toda su extensión. La diferencia entre una y otra residiría, pues, entre una forma de *vita beata*, que se lleva ejercitando la virtud, y otra, la *vita beatissima*, a la que se añaden las bendiciones de la buena fortuna. Como recuerda Cooper, ésta es la doctrina de Antiochus de Ascalon, un peripatético del siglo I a.C., cuyas tesis principales nos han sido conservadas por Cicerón, quien las expone polémicamente contra los estoicos[20]. Gauthier-Jolif critican esta distinción entre los dos significados, arguyendo que Aristóteles no la hace expresamente y utiliza ambos términos como sinónimos. Nussbaum, que comparte con Gauthier-Jolif el rechazo a todo matiz diferente en el significado de ambos vocablos, va aún más allá, y ve en el intento de introducir una tal diferencia una conspiración de los intérpretes pro-kantianos, comenzando por Joachim y Ross, para hacer más accesible el pasaje a la sensibilidad moderna[21]. Sin duda, se le debe conceder a Nussbaum que, especialmente en lo que sigue, el texto acentúa el imperio de las contingencias en la vida humana y los cambios profundos que las adversidades pueden introducir en los caracteres más firmes, de los cuales no siempre es posible regresar, y, en los infrecuentes casos en que sí ocurriese, a costa de grandes y notables esfuerzos.

[19] Cp. Irwin, *1985*, p. 106.
[20] Cp. Cooper, *1985*, p. 176 n. 7; Cicerón, *De finibus*, V 78-95, con el comentario de Gigon, p. 560 ss.
[21] Cp. Gauthier-Jolif, *EN*, II 1, p. 83; Nussbaum, *1986*, pp. 329 ss.

Sin embargo, como señala razonablemente Kenny, el hecho de que Aristóteles en otros pasajes no distinga entre los sentidos de las dos palabras, no implica que *en este pasaje* no haga esa distinción, cuando al final acentúa que nada impide que llamemos «bienaventurados» a los seres felices, pero «*hombres* bienaventurados», es decir, intrínsecamente afectados por las contingencialidades de la existencia hasta el final de sus vidas[22].

La interpretación más plausible de todo el pasaje es, a mi juicio, la siguiente: para expresarlo en términos de la epistemología contemporánea, decir de alguien, «Juan es bienaventurado», puede ser verdadero en cualquier momento de su vida adulta, pero en todos esos mismos momentos tal afirmación será siempre refutable, si nuevas circunstancias o bruscas vicisitudes cambian imprevistamente su rumbo y se tornan adversas. Las amarguras, entonces, pondrán a prueba la firmeza de su carácter y la solidez de sus convicciones intelectuales; si ha sido un hombre honesto en todo el sentido amplio que Aristóteles da al término, seguramente permanecerá en una actitud inflexible, actuando de acuerdo con sus virtudes y su prudencia, es decir, buscando la nobleza en sus actos y la imparcialidad y el bien en sus juicios prácticos. La pregunta que se plantea es entonces ésta: ¿se abrirá en ese momento a la desgracia ajena, a la piedad por el dolor y la fragilidad de los otros, como sugiere Nussbaum, o se encerrará más bien en sí mismo, en el refugio que le da el recuerdo de los bienes pasados? Aristóteles no se pronuncia por ninguna de las dos alternativas, y sin embargo, creo que la segunda es la que él tiene en mente al escribir este pasaje. En efecto, si la amargura que proviene de los golpes infligidos por la realidad (física, biológica o social), que sigue su propia causalidad, se transformase, como es psicológicamente natural, en un cierto desprecio y una profunda indiferencia por el curso que pueden seguir los hechos, esta actitud se mantendrá, si, imprevistamente, un día las cosas cambian y los vientos soplan nuevamente con toda la fuerza a favor. Este comportamiento, apenas esbozado en un par de líneas, cuando afirma que el hombre feliz será

[22] Cp. Kenny, *1992*, pp. 35 - 36. Este sentido del pasaje final es, en definitiva, el que le da Aspasius, *CAG*, XIX 1, p. 30, 30-35.

arrancado de la felicidad solamente por grandes adversidades «de las que no podrá recuperar su felicidad en breve tiempo, sino, si acaso, en un período largo y completo, después de haber alcanzado grandes y nobles hechos» (1101 a 11-13), es el mismo que él desarrollará luego en detalle en *EN* IV 7-9, al tratar el *magnánimo*. Si se insiste en buscar un paralelo con la filosofía práctica de Kant, éste se encuentra en la *Crítica de la razón práctica*, en la segunda parte, cuando plantea la «Antinomia» entre la conexión *a priori* de virtud y felicidad, por un lado, y la imposibilidad de llevarla a efecto en el mundo causal, por el otro[23]. Y la solución que nos proponen ambos filósofos, desemboca, de modo similar, en un escape de la indigencia y oscuridad del mundo a la transparencia y eternidad de lo espiritual y lo divino, o dicho de otra manera, en una salida *teológica*.

La palabra final de Aristóteles con respecto a la felicidad está expresada en *EN* X 7-8, cuando retoma la discusión del libro I e intenta responder a los requisitos que él mismo ha establecido allí.

> EN X 7, 1177 a 12-1177 b 4, «*Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea de acuerdo con la virtud más alta; y ésta será la virtud de lo mejor de nosotros. Si esto es el intelecto* (noûs) *o algún otro elemento que se piensa que nos domina y dirige de acuerdo con la naturaleza y que tiene la capacidad de especular sobre los entes nobles y divinos, o si es también él mismo divino o el elemento más divino en nosotros, [en cualquier caso] la actividad de éste de acuerdo con la virtud que le es propia será la* felicidad perfecta (he teleía eudaimonía). Que *esta actividad es* contemplativa (theōretikē) *ha sido ya dicho. [No se sabe bien adónde remite Ar.; en la* EN *no hay ningún pasaje antes de éste en el que algo parecido se afirme expresamente. ¿*Protr *fr. B 70 (Düring)?]. Esto parece concordar con lo que hemos dicho antes y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más alta, pues no sólo el intelecto es la más alta de nuestras facultades, sino que se ocupa de los entes más altos de entre los objetos de conocimiento. Además, es la más continua, puesto que podemos mantenernos en la*

[23] Cp. Kant, *KpV*, IV, pp. 242-243 (Ak. V, pp. 113-114).

contemplación [i.e. de los entes más altos] con una continuidad mayor que realizando cualquier otra acción. Creemos, además, que el placer está necesariamente entremezclado con la felicidad; pues bien, existe un consenso [¿entre quiénes?] sobre este punto: la actividad de la sabiduría especulativa (sophía) *es la más placentera de las actividades según la virtud. Sin duda, la filosofía es considerada como una actividad que procura admirables placeres por su pureza y su perseverancia, y es razonable pensar, por otra parte, que aquellos que* ya *saben, pasan el tiempo de un modo más placentero que aquellos que están aún en la búsqueda de la sabiduría. Por último, la* autarquía *a la que nos hemos referido [cp. 1176 b 1-6] se dará en mucho mayor grado en la actividad contemplativa. En efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás [s.c. virtuosos], de las cosas necesarias para la vida, pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita de aquellos en relación con los que y conjuntamente con quienes practicar la justicia, y de la misma manera el temperante [necesita ocasiones para ejercitar su temperancia] y el valiente [para demostrar su valentía], y cada uno de los otros [hombres virtuosos: por ej. el liberal y el magnificente, oportunidades con relación al gasto de su riqueza; el magnánimo, oportunidades con relación a la obtención del honor][24]; pero el sabio* (sophós), *aún estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea, lo hará mejor. Quizás lo hará mejor si tuviese colaboradores en esa tarea, pero aún así es el más autosuficiente [de todos los virtuosos].* [1177b] *Además, la única actividad que parece ser amada por sí misma es ella: en efecto, de ella no proviene nada más que la contemplación [misma], mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción [misma]».*

1177 b 24-1178 a 8, *«Ésta [la contemplación] será la felicidad perfecta* (teleía) *del ser humano, siempre que tome una duración completa de la vida, pues nada de la felicidad es incompleto. Tal vida sería, empero, superior a la que puede llevar un hombre: en efecto, no vivirá de esta manera, en tanto es [solamente] un ser humano, sino que vivirá así, en tanto existe* algo divino (theîon ti) *en él. En la misma medida en que se diferencia este elemento divino del compuesto que*

[24] Así interpreta también Michael, *CAG*, XX, p. 584, 4-20.

constituye el ser humano, en esa misma medida también se distingue la actividad del elemento divino de la actividad de la otra forma de virtud [i.e., la ética]. Si el intelecto es algo divino en relación con el hombre, la vida de acuerdo con el intelecto es divina en relación con la vida humana [habitual]. No debemos aceptar el consejo de aquellos [poetas] que nos amonestan que, siendo hombres, pensemos cosas humanas, y, siendo mortales, cosas mortales [Píndaro, Ístmicas, *V 15, «A los mortales convienen pensamientos mortales»], sino al contrario, debemos inmortalizarnos en cuanto sea posible, y hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir de acuerdo a lo más excelente que existe en nosotros, pues, [1178a] aun cuando es pequeño en volumen, excede en mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. Este elemento en nosotros parecería ser* lo que cada uno es, *[i.e., el núcleo de su identidad], puesto que es la parte que domina y la mejor de nosotros. Por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de algo distinto [i.e., la vida del ser humano compuesto de un alma desiderativa, de pasiones, y de un intelecto divino]. Lo que dijimos anteriormente, se aplica también ahora: porque lo que es propio de cada uno es por naturaleza también lo más excelente y placentero para cada uno; para el ser humano, por tanto, la vida de acuerdo con el intelecto será la más excelente y placentera, puesto que el ser humano es por sobre todo espíritu. Esta vida es, en consecuencia,* la más feliz (eudaimonéstatos)».

El argumento de este crucial capítulo, cuyos pasajes más importantes hemos citado, se apoya en dos criterios básicos, ya señalados más arriba: (*III,1*) el de mayor o menor *autarquía*, y (*III, 2*) el de mayor o menor *perfección*. Discutiremos ambos por separado.

— (*III, 1*) Kenny señala que hay una diferencia entre la *EE* y la *EN* con respecto a la autosuficiencia: mientras que en la primera no constituye un criterio para establecer en qué clase de vida consiste la *eudaimonía*, y, por ello, la felicidad en ese tratado tiene los dos componentes, es decir, tanto la virtud como la contemplación, en la *EN*, en cambio, la autarquía pasa a ser un criterio decisivo y, como consecuencia, la contemplación un fin dominante[25]. El surgimiento de este nuevo criterio

[25] Cp. Kenny, *1992*, pp. 36 - 37 y 88 ss.

transforma la teoría ética. Quienes sostienen que la felicidad, en última instancia, está constituida también en la *EN* por la combinación de la vida virtuosa *más* la vida contemplativa, no pueden explicar satisfactoriamente la aplicación que Aristóteles hace de la autarquía para establecer una escala entre las dos candidatas finalistas en la competencia por la felicidad: la vida contemplativa y la vida virtuosa. Heinaman, en efecto, muestra de qué manera Aristóteles mismo contradice la interpretación inclusivista de este criterio, al establecer las siguientes dos condiciones para su uso: «x es menos autosuficiente que y», si: (*a*) «hay más condiciones necesarias para la existencia de x que para la existencia de y», y (*b*) «buscamos x en vista de algo más pero no buscamos y en vista de algún otro fin». Cuando Aristóteles aplica en los pasajes que hemos citado de *EN* X 7 estas dos condiciones a las únicas dos candidatas que han quedado, la contemplación y la vida de la virtud, es claro que (*a*) existen más condiciones necesarias para la vida virtuosa que para la contemplativa, y (*b*) buscamos la acción moral en vista de otro fin mientras que buscamos la contemplación en vista de sí misma. De este modo, tampoco la combinación de la vida virtuosa y la vida contemplativa podrá ser más autosuficiente que la mera vida contemplativa, por la razón de que las mayores condiciones necesarias para la existencia de la vida virtuosa afectarán también a la combinación de ambas[26]. En consecuencia, la comprensión adecuada del criterio de la mayor autarquía a las dos posibles candidatas a constituir la felicidad más perfecta no deja dudas con respecto a la conclusión que Aristóteles extrae en este capítulo: la vida contemplativa es la que menos depende tanto de la posesión de bienes externos como de la relación con otros seres humanos para poder realizarse, razón por la cual es la más autárquica y la menos vulnerable a los cambios de la fortuna.

(*III, 2*) El argumento que se apoya en los grados de perfección en los elementos componentes del ser humano tiene otros supuestos, aunque apunta en la misma dirección. En efecto, como señaló Monan acertadamente, al introducir esta concepción de la vida contemplativa,

[26] Cp. Heinaman, *1988*, pp. 45-46, y más recientemente, *1993*, pp. 40 ss.

Aristóteles se aleja de su método habitual, que se apoya en los *éndoxa*, es decir, en la experiencia moral corriente estratificada en el lenguaje evaluativo, y apela a una psicología especulativa, por medio de la cual establece cuál es la más alta virtud del hombre en base a la *función* de su mejor órgano, el *noûs*, cuyo resultado es la contemplación[27]. En efecto, se trata del argumento del *érgon* del ser humano, anticipado en *EN* I 6 (1097 b 22-1098 a 20), que se retoma ahora y conduce directamente a la exaltación cuasi mística del intelecto por sobre todas las demás facultades, presentándolo como *lo divino en nosotros*. El supuesto que está en el trasfondo de esta gradación es una jerarquía de los entes que conforman el cosmos de acuerdo con una escala metafísica, basada en el grado de inmovilidad intrínseca de ellos, que culmina en la teología de *Met* XII. Es importante subrayar el hecho de que Aristóteles en los dos capítulos dedicados a este ideal de vida, procura por todos los medios expresivos enfatizar el carácter teológico de la vida filosófica, por extraño y hasta repulsivo que hoy esto nos pueda parecer.

VI. *Conclusión*

Jaeger, en un admirable estudio que está recopilado ahora en su libro, mostró que este ideal filosófico de vida contemplativa se había originado en la Academia platónica y recogía elementos de ciertas corrientes religiosas, como el orfismo, el pitagorismo y la religión de los misterios, para amasar con todas ellas una concepción teológica novedosa: la *teología astral*. Esta cosmovisión onto-teológica (para utilizar la terminología de Heidegger) contenía una implícita escala de bienes por su grado de perfección, de los más eternos a los más variables, y determinaba intrínsecamente una nueva forma de *ascetismo*, la vida del filósofo que contempla la divinidad[28]. Posteriormente,

[27] Cp. Monan, *1968*, pp. 105-107.
[28] Cp. Jaeger, *1946*, pp. 470 ss., cp. 188-195. Sobre las entidades separadas y eternas, que representan lo divino en el cosmos y culminan en el *Noûs* como Primer motor en *Met.* XII, el estudio clásico es, a mi juicio, el de Owens, *1963*, pp. 435 ss. Sobre la intrínseca conexión entre grados de perfección de los entes y grados de bondad, cp. Guariglia, *1978*, pp. 19-22.

Festugière y Mondolfo han subrayado la importancia de esta reforma teológica, iniciada por Platón y continuada por Aristóteles, en la cual la idea de una divinidad única, espiritual, pura forma, que culmina el orden cósmico, determina el objeto inamovible de la contemplación y procura una meta a los ejercicios espirituales del sabio[29]. En el texto citado de *EN* X 7, esta intención de contrarrestar las doctrinas tradicionales con respecto a los dioses, basadas en una especie de pesimismo del destino que aconsejaba no incurrir en soberbia con pensamientos impropios de mortales, se expresa tanto en el rechazo de esta actitud como en la admonición opuesta: «al contrario, debemos *inmortalizarnos* en cuanto sea posible, y hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir de acuerdo a lo más excelente que existe en nosotros» (1177 b 33-34). Hay, por lo tanto, una estrecha conexión entre la elaboración de una teología racional como culminación última del orden cósmico, tal como Aristóteles la desarrolla en *Phys.* VIII y *Met.* XII, con sus intermediaciones astrales que sustituyen y eliminan la policroma variedad del Panteón de los dioses olímpicos, y la elaboración de una especie de mística intelectual como culminación de la ética[30].

De lo expuesto se pueden extraer algunas conclusiones que creo importantes. En primer lugar, considerados todos los aspectos, me parece imposible negar que la ética de Aristóteles, al menos en su versión más acabada (como sigo creyendo que es la *nicomáquea*), carece de unidad y, por lo tanto, de consistencia. En efecto, no es posible conciliar los dos ideales alternativos de vida, la de la virtud y la de la contemplación, en una única concepción de la felicidad. Como, por otra parte, la vida de acuerdo con la virtud representa el único ideal de conducta coherente con el análisis de la virtud moral, de la *phrónēsis* y de la correspondiente determinación de la norma, la inconsistencia entre las dos formas alternativas de vida feliz implica la inconsistencia de la conducta moral, por una parte, y de la *eudaimonía*, por la otra. Es

[29] Cp. Festugière, *1950*, pp. 13-73; Mondolfo, *1960*, pp. 181-212.
[30] Cp. Solmsen, *1960*, pp. 222-249 para la función del Motor inmóvil en la física aristotélica. Sobre la relación entre teología y ética, cp. Gigon, *1974*, pp. 1193-1204.

Aristóteles mismo quien enfatiza, contra los intérpretes inclusivistas, que la vida contemplativa no tiene relación conceptual alguna con los aspectos morales: mientras que la vida de la virtud requiere de modo imprescindible la interacción con los demás miembros de la comunidad, la contemplación se lleva a cabo en soledad, siendo indiferente la presencia o no de compañeros de meditación.

Si, como señaló primero Cooper y luego de modo sistemático Kenny, la «vida bella», esbozada en *EE* VIII 3, constituye un intento por unificar la realización de una vida regida por las virtudes como formas *per se* del bien con el goce de los placeres intelectuales en un conjunto armonioso, el intelectualismo exacerbado de la *EN* rompe definitivamente con ese intento[31]. Esta interpretación choca, sin embargo, con serios reparos: (*a*) el texto de *EE* VIII 3 tiene considerables lagunas y corruptelas, que tampoco la última edición ha podido subsanar. Las fuertes dudas de von Arnim con respecto a una interpolación, debida a un copista cristiano, de *theós* por *noûs* en todo el pasaje, 1249 b 10 - 21, siguen siendo fundadas: tanto los nuevos editores como la mayoría de los intérpretes recientes, salvo Verdenius y Kenny, se esfuerzan por demostrar que, sin enmendar drásticamente el texto, como proponía Arnim, se lo puede entender como él quería, es decir, tomando *tò theîon en hēmîn* como una referencia al intelecto teórico, de modo que, en última instancia, aquí habría una explícita referencia a la vida contemplativa[32]. (*b*) La conexión entre la *kalokagathía* como vida de la virtud y la vida contemplativa que provee la norma para la elección de los bienes no aparece, en definitiva, tampoco demasiado clara en la *EE*, pese a los notables esfuerzos de Kenny en su novedosa interpretación[33]. Por consiguiente, las dificultades en la conciliación de las dos formas de vida, aun con matices distintos, se mantienen, *prima facie*, en ambas

[31] Cp. Cooper, *1975*, pp. 133 ss.; Kenny, *1978*, pp. 190-214; *1992*, pp. 36-42 y 86 ss.
[32] Cp. von Arnim, *1929*, pp. 35-39; Dirlmeier, *EE*, pp. 498-501; *contra*, Verdenius, *1971*, pp. 288-297; Kenny, *1992*, pp. 95-102.
[33] Cp. Kenny, *1992*, p. 100; *contra*, Dirlmeier, *EE*, p. 498; Verdenius, *1971*, p. 297.

versiones. Los matices de presentación, a su vez, pueden ser reducidos no a una diferencia en la teoría sino a una variedad en las audiencias a las que cada una de ellas estaba destinada. En efecto, si los libros centrales pertenecieron originalmente a la *EE*, como parece más probable luego de los trabajos de Kenny, entonces es posible que ésta haya sido la versión exotérica, publicada por Aristóteles mismo para el gran público —dedicada a o editada por su discípulo, Eudemos de Rodas—, y la *EN* la redacción más amplia, dirigida a los miembros de la escuela, que quedó inconclusa y fue editada por su hijo, Nicómaco. Esto explicaría no solamente la extensión de los textos que Aristóteles le dedica a la vida contemplativa en esta última, sino también el carácter de algunas observaciones, como la que afirma que ya se ha dicho que la felicidad es la vida contemplativa, o la otra posterior que apela a un consenso sobre que la teoría es la actividad más placentera. Se trataba, en efecto, de temas y doctrinas ya discutidas en el interior de ella, que se intentaban ahora fundamentar del modo más adecuado desde el punto de vista filosófico.

Las dificultades para conciliar la vida contemplativa como fin supremo y el ejercicio de las virtudes resultan aún mayores, cuando pasamos de la mera interpretación a la justificación filosófica. En efecto, es incomprensible cómo ciertos autores, por ejemplo, Jaeger y Gauthier, pueden pensar que la mera contemplación sea de la divinidad, de los astros, de los números o de cualquier otro objeto, por abstracto o sublime que fuere, puede establecer por sí misma una *norma* para la acción moral. En efecto, la única manera de poder lograr un criterio semejante sería por medio del siguiente procedimiento: establecer como el significado central de «bueno» = «conducente a la felicidad», de modo que solamente se diría que «x es «bueno», en sentido pleno, de la *eudaimonía*, y de todo lo demás, incluyendo las virtudes, en sentido derivado: serían «medios que conducen a la felicidad». A esta forzada interpretación semántica se añadiría, además, una interpretación inclusivista de la *eudaimonía*, que comprendería no solamente la contemplación sino el conjunto de todos los otros bienes[34].

[34] *Pace* Heinaman, *1988*, p. 52.

Pues bien, esta forma de entender la ética aristotélica arruina definitivamente los descubrimientos más importantes y más interesantes de Aristóteles con relación al significado de los términos éticos (ver *supra*, cap. 5), al análisis de las acciones morales como fines en sí mismas, al análisis de la virtud moral como disposiciones para actuar noblemente (ver *supra*, cap. 6-9) y, por último, a la estructura de la prudencia como discurso recto. Como espero haber probado en el desarrollo de mi exposición de la filosofía moral de Aristóteles hasta el momento, yo sostengo que, independientemente de los motivos últimos que lo hayan impulsado a introducir como un cuerpo extraño a ella la vida contemplativa como modelo de conducta mística, el logro más importante de su «ciencia práctica», del que era plenamente consciente, está constituido por el agudo análisis de los fenómenos morales y de la acción así como del conocimiento moral. Este análisis se continuará más allá de los datos de la acción individual al estudio del ciudadano y de los regímenes políticos.

Existen, por último, textos de Aristóteles que impiden expresamente atribuir ese significado al término «bueno», como, por ejemplo, el siguiente: «del honor, de la *phrónēsis* y del placer son las definiciones [esenciales] de cada uno de ellos *diferentes*, [teniendo en cuenta] el modo en cada uno de estos ítems constituyen un bien» (*EN* I 4, 1096 b 23-25). Es claro que el significado de «bueno» difiere cuando está aplicado a un objeto sumamente valioso (Dios o el *noûs*), a una actividad moral y a un estado de placer. Y esto quiere decir que, a juicio de Aristóteles, ninguno de ellos era reductible a alguno de los otros. De lo que se infiere que cuando él define la virtud moral como la acción de acuerdo con la *recta ratio* y con el deber, está sosteniendo la absoluta autonomía del juicio moral de toda otra consideración posterior.

En conclusión, se puede afirmar que en la ética aristotélica existen entremezcladas tres capas teóricas distintas que he pretendido separar: una *filosofía moral general*, dedicada al examen minucioso de los presupuestos de la acción, del significado de los términos morales, del método de la ciencia práctica, y en especial de la naturaleza de la virtud y del conocimiento de la norma que determina lo correcto; una *teoría moral positiva, dedicada* a la descripción de las

virtudes morales vigentes en la sociedad griega del siglo IV a.C. y la conexión de éstas con la estructura global de la *polis* griega, y, por último, un *ideal de vida contemplativa*, fundada en una elaborada *teología*, centrada en una de las primeras formas de vida ascética que se propusieron como conducta intramundana del sabio en su relación con el cosmos divino (en el sentido que da Max Weber a las conductas prescriptas por las grandes religiones). A mi juicio, la filosofía moral general sigue siendo de un interés filosófico tan actual como hace dos mil trescientos años, lo que explica su cíclico renacimiento, como el que se ha dado en nuestros días (véase capítulo 12); la teoría moral positiva tiene un interés *histórico* excepcional, dado que se trata de una exposición reflexiva y detallada de una *moral aristocrática* que constituyó un modelo vigente hasta la época de la Ilustración; el ideal teológico de vida, en cambio, tiene solamente un interés arqueológico, como primer modelo completo de una larga serie de ideales ascéticos de vida que alcanzó su forma más moderna en el puritanismo de las sectas protestantes. El modelo del sabio aristotélico se diferencia fuertemente del asceta puritano, especialmente por su actitud frente al mundo: se trata de una posición completamente enmarcada dentro de la tradición filosófica griega, que veía en el cosmos en su conjunto la totalidad del ser, a la que era inmanente la divinidad. En este sentido, se asemeja mucho más a la imagen del sabio que elaboró otra gran cultura antigua, el taoismo chino, más precisamente en su versión neo-confuciana[35]. A su vez, del mismo modo que la otra gran figura de la ética aristotélica, la del magnánimo, el sabio aristotélico, en su actitud de respeto frente al Dios que rige al cosmos como el fin al que todo tiende, y por ende, en su atenta mirada al *orden* de la naturaleza como la vía por medio de la cual la Entidad primera transmite su perfección al resto[36], anticipa otro aspecto, el de la vida en completa conformidad con la naturaleza, que definirá al sabio estoico.

[35] *Pace* Clark, *1975*, pp. 174-190 y 212-216; cp. Fung, *1960*, pp. 289 ss. para el concepto de felicidad del sabio confuciano. Sobre la concepción del mundo en la cosmovisión religiosa taoista, Weber, *1986*, to. I, pp. 512 ss.
[36] Cp. *Met.* XII 7, 1072 a 25-1072 b 30; Owens, *1963*, pp. 441-453, especialmente, 451 ss.

Capítulo 12 La ética aristotélica en la filosofía contemporánea

I. *Introducción*

Trazar un cuadro de las distintas líneas filosóficas que en la actualidad hacen remontar su genealogía espiritual al mismo Estagirita, es, sin duda, una tarea no sólo fatigosa sino, por añadidura, vana. En efecto, además de las corrientes que, como el tomismo, pretenden ser una continuación ininterrumpida de la renovación aristotélica desde el siglo XIII hasta la fecha, existen otras cuya filiación, no siendo tan directa, no deja, sin embargo, lugar a dudas. Esta se da a conocer por medio de un conjunto de influencias indirectas, dispersas, que comprenden sea una familia de disciplinas (como la filosofía práctica) sea un cierto estilo de hacer filosofía (como el análisis del lenguaje ordinario), todas las cuales pueden ser retrotraídas en última instancia a algún aspecto del pensamiento aristotélico. Por último está la actividad filológica que, desde la reedición del monumental *Corpus Aristotelicum* al comienzo del siglo pasado por obra de I. Bekker en adelante, no ha cesado de producir nuevos trabajos ya sea de carácter estrictamente filológico, ya de nivel hermenéutico, que en su conjunto han fijado y extendido nuestro conocimiento tanto de la obra aristotélica como de su influencia más directa en el siglo IV y III a.C.[1]

No es, por cierto, mi intención pasar revista en este capítulo a todas estas corrientes sino realizar un ejercicio más instructivo desde el ángulo filosófico: recrear aquellos problemas dentro del ámbito de la filosofía práctica actual en los cuales la influencia del pensamiento aristotélico se hace aún sentir de modo perceptible. Para ello, es necesario recrear al mismo tiempo el clima intelectual contemporáneo dentro del cual, en cada caso, se conformó un suelo propicio para que la semilla proveniente de la planta del *Perípato* volviera a germinar.

[1] Un excelente resumen del estado de la cuestión desde el punto de vista filológico ha sido dado recientemente por Flashar, *PhA*, to. 3, pp. 175 ss.

II. *La filosofía de la acción*

El origen del renacimiento del interés contemporáneo por la filosofía de la acción debe buscarse, en primer lugar, en los enigmas que envuelven las observaciones hechas por Wittgenstein hacia el final del *Tractatus* sobre la voluntad, el mundo y la acción. En efecto, la afirmación que lleva el número 64 sostiene: «Todas las proposiciones tienen el mismo valor», lo que es un resultado necesario de la concepción «pictórica» de las proposiciones, de acuerdo con la cual ninguna parte del mundo puede ser antepuesta a otra. ¿Qué ocurre, entonces, con la *voluntad*? En dos sentencias, 6.373 y 6.374, Wittgenstein expresa de un modo tajante su posición al respecto: «El mundo es independiente de mi voluntad» y «Aún cuando todo lo que deseáramos sucediera, esto sería, por cierto, sólo una gracia del destino, por así decirlo, pues no hay ninguna conexión *lógica* entre la voluntad y el mundo que garantice eso»[2]. La contracara de esta convicción es confiada a su libro de notas: en una larga disquisición sobre el tema, que anticipa algunas de sus concepciones posteriores, Wittgenstein sostiene todavía lo siguiente: «Pues al contemplar la voluntad, parece como si una parte del mundo estuviera más próxima a mí que otra (lo que sería insoportable)»[3]. ¿Qué tiene ello de insoportable? De acuerdo con Winch, la explicación debe buscarse en el papel asignado a la proposición en el *Tractatus*. Pues, dado que ésta es una imagen del estado de cosas en el mundo, su relación entre éste y la proposición es siempre la misma, tal como se puede comprobar mediante una comparación entre ella y la realidad. La relación que se establece entre la proposición y el mundo a través de la voluntad no encaja, empero, con este esquema: yo puedo formular la proposición, pero luego no puedo descubrir si ella es verdadera o falsa a través de una comparación con el mundo[4]. Así se engendra el enigma al que Wittgenstein tratará de dar respuesta en las *Investigaciones filosóficas* y a partir del cual se desarrolla una línea de

[2] Cp. Wittgenstein, *Wkausg.* I, p. 82.
[3] Cp. Wittgenstein, *Wkausg.* I, p. 183. Anscombe, *1963*, pp.171 ss.
[4] Cp. Winch, *1972*, pp. 123-24.

pensamiento que nos conduce, a través de G.E.M. Anscombe y A. Kenny, hasta Aristóteles.

Un parágrafo de las *Investigaciones* resume la posición que adopta finalmente Wittgenstein con respecto a la acción, la que a su vez constituirá el centro de la reflexión de sus discípulos: 615, «La voluntad, si no fuera una especie de deseo, debe ser la acción misma. No puede quedar detenida antes de la acción. Si es la acción, lo es en el sentido habitual del término, es decir: hablar, escribir, caminar, levantar algo, representarse algo. Pero también, intentar, procurar, preocuparse por —hablar, escribir, levantar algo, representarse algo, etc.»[5]. El misterio que ahora se devela es el de la existencia separada de la voluntad como una entidad «mental» situada en ninguna parte, que precede o «causa» la acción. La voluntad se funde en adelante con la acción misma y a través de ésta se relaciona con el mundo[6]. El problema que se presenta, entonces, es el de elucidar esta relación. Anscombe nos revela las dificultades que tuvo que superar antes de llegar a su propuesta definitiva en los siguientes términos:

> *«Yo misma, al considerar estos problemas, busqué anteriormente la salida en la siguiente fórmula: yo* hago *lo que* ocurre. *Es decir, cuando la descripción de lo que ocurre es la misma cosa que yo diría que yo estaba haciendo, entonces no hay distinción entre mi acción y las cosas que ocurren. Pero todo el que oía esta fórmula la encontraba extremadamente paradójica y oscura. Y pienso que la razón es la siguiente: lo que ocurre debe ser captado por la observación, pero he argüido que mi conocimiento de lo que hago no se da por medio de la observación»*[7].

Así planteado el problema, la solución aristotélica recobra, de pronto, toda la penetración que un largo desgaste a través de veintitrés siglos de interpretación erudita le había quitado. En efecto, la propuesta de invertir la dirección del ajuste de la proposición, de modo tal que sea el mundo el que es puesto a prueba, calza de un

[5] Cp. Wittgenstein, *Wkausg.* I, p. 465.
[6] Cp. Winch, *1972*, pp. 127-129.
[7] Cp. Anscombe, *1963*, § 29, pp. 52-53.

modo tan apropiado dentro de los términos del dilema wittgensteniano como si fuera una respuesta preparada para él. El ejemplo clásico es el de quien se equivoca al escribir su nombre: en este caso el error no *se da* en la proposición, sino en la acción que la lleva a cabo[8]. Pero con ello emergía, nuevamente, la olvidada temática del *conocimiento práctico* que desde Descartes había sido desterrada de la filosofía moderna por un prejuicio contemplativo, cuyas raíces se hunden en las malformaciones de la razón subjetiva surgida con la modernidad.

El paralelo entre la situación en que se encontraba la filosofía analítica contemporánea hacia mitad de este siglo y el punto de partida de la filosofía aristotélica de la acción no proviene de una simple analogía entre posiciones filosóficas de por sí bastante distanciadas, como las que se suelen hacer con fines generalmente didácticos. Surge, más bien, de un estricto paralelo entre dos situaciones filosóficas estrechamente conectadas: la de la filosofía platónica, especialmente la de su último período, incluyendo la teoría no escrita, y la filosofía del atomismo lógico y su teoría semántica de cuño platónico. Especialmente notable se hace esta similitud en el intento de liberarse de una coraza que impedía todo movimiento libre en las observaciones de Aristóteles y de Wittgenstein sobre la *exactitud* en la *EN* y en las *Investigaciones Filosóficas* respectivamente. En efecto, frente a cualquier exigencia que vaya más allá de lo posible, el estagirita advierte que «es, pues, un signo de cultura el exigir de cada género sólo aquella exactitud que la naturaleza del asunto permite, porque parece tan absurdo el pedir a un matemático un discurso persuasivo como el exigir de un orador una demostración necesaria» (1094 b 12 27; cp. *supra*, cap. 2, II). De la misma manera, frente al postulado sostenido en el *Tractatus* de acuerdo con el cual una proposición debe tener un sentido absolutamente determinado con prescindencia de su inserción en el discurso humano, se pregunta ahora Wittgenstein: «¿es inexacto cuando doy la distancia que nos separa del sol con la aproximación de 1 m? ¿O cuando doy al ebanista el ancho de la mesa con una aproximación de 0,001 mm?

[8] Cp. *MM* I 17, 1189 b 20-24 = *EE* II 10, 1226 a 33-b 2.

No hay fijado *un* ideal de exactitud: se responde no sabemos qué deberíamos entender por tal cosa»[9]. De la misma manera que en el ejemplo aristotélico, se pone aquí el acento en el encadenamiento que sujeta fuertemente todo sentido de una proposición con su *función* en el lenguaje ordinario: una será la que cumple en el lenguaje matemático, como el paso necesario en un razonamiento deductivo; otra, la que desempeña en el lenguaje retórico, cuya *finalidad* (la persuasión) exige cánones propios.

Como he señalado más arriba (cap. 3), Aristóteles sostiene coherentemente la igualdad en la estructura ontológica de las proposiciones de creencia (*éndoxa*) que intercambiamos en nuestras interacciones diarias y las acciones (*práxeis*). Ambas, en efecto, son dependientes del contexto y poseen una estructura teleológica: en las acciones, en relación con el agente que las realiza, mientras que en las opiniones, por la remisión implícita al hablante que inevitablemente involucran. Es posible, sin embargo, extender más el correlato entre el concepto aristotélico de acción y la filosofía de la acción contemporánea, al menos aquella que tiene su punto de partida, por un lado, en Wittgenstein, y, por el otro, en la filosofía del lenguaje ordinario. Comencemos, entonces, por una reconstrucción actual de la filosofía aristotélica de la acción, la cual, como he intentado demostrar en los capítulos 2-4 de este libro, se inició con los esfuerzos denodados que el filósofo debió realizar para independizarla de los filosofemas en que estaba encastrada. La complejidad del concepto de «acción», en efecto, va apareciendo de modo paulatino a través del tejido lógico y semántico que lo une con otras cadenas de conceptos, de las cuales aparece al comienzo totalmente independizado. Voy a resumir los aspectos significativos del término, que están conceptualmente unidos, en las tres características siguientes, ya estudiadas en detalle en el cap. 2, II-III: (*i*) independencia de otro tipo de entidades; (*ii*) dependencia estricta de un ser humano como «principio y causa» de ella (aspecto «voluntario» de la acción); (*iii*) interrelación entre el aspecto deliberativo (*boúleusis*) y el aspecto

[9] Cp. Wittgenstein, *Wkausg.* I, pp.290-91; cp. Pitcher, *1964*, pp. 176-77.

desiderativo (*proaíresis*) que permiten sólo mediante su conjunción identificar una acción como una acción de *tal* tipo.

(*l*) Como expuse al comienzo de este libro, en *EE* II 6 (1222 b 15-23 a 9) Aristóteles discute extensamente las condiciones necesarias de la acción que resultan moralmente relevantes. Lo que allí expone, constituye el cuadro más completo de los supuestos generales de la acción, comenzando por la delimitación conceptual de ésta. Para ello, Aristóteles tiene que confrontarse con la teoría platónica, cuyos rasgos más característicos y permanentes pueden ser tomados de la exposición de *Phil* 23 c-27 a. De acuerdo con ésta, existen dos especies de fenómenos en el mundo: aquellos que poseen un carácter definido, una medida precisa y una completa invariabilidad, como las magnitudes numéricas, geométricas, etc., y otros que están en constante cambio, que tan pronto llegan a ser como desaparecen de la existencia o varían continuamente en intensidad y gradualidad, de modo que resulta imposible evitar una constante indeterminación, por ejemplo, de los precisos límites entre el calor y el frío, o entre humedad y sequía, etc. A esta última clase pertenecen las sensaciones psicofísicas del hombre y, en general, las pasiones, etc. Ahora bien, sólo puede tener existencia permanente, racional y verdadera aquello que es invariable, de lo cual puede haber conocimiento exacto y preciso; de la otra clase, podrá haber conocimiento en la medida en que participe, mediante mezcla con la clase de lo invariable, de las características de éste y se pueda establecer una proporción numérica que pueda ser fijada en una cantidad y, como tal, conocida. ¿Qué papel le corresponde dentro de esta bipartición a la *prâxis*? Platón no lo dice directamente, pero se puede extraer su respuesta muy fácilmente tanto del excursus sobre el método al comienzo del diálogo (*Phil* 16 c ss) como de las características que le atribuye a todo lo relacionado con lo humano. La *prâxis* es subsumida bajo el concepto más general de *téchnē* como una especie de ésta. No es difícil comprender porqué razón la *téchnē* constituye para Platón el modelo por antonomasia tanto de la producción como de la acción o de la misma generación natural. En efecto, en ella aparecen estrechamente combinados dos elementos heterogéneos: la pura teoría que expone relaciones universalmente válidas y la aplicación de esa

teoría sobre un segundo elemento, impreciso y rebelde a la medida, que sólo puede presentar una reproducción imperfecta, imprecisa y aproximada del modelo teórico. Como señaló acertadamente Gaiser, esta estructura es la misma, ya sea que se trate de la *téchnē* divina que ha construido el cosmos, ya sea de la *téchnē* humana, que imita por medio de las ideas técnico-matemáticas en el alma la estructura ontológica última del mundo[10]. Ahora bien, dado que nuestro cuerpo exhibe la misma composición atómica que el universo (*Phil* 28 d - 31 a), la sabiduría de la vida no diferirá del conocimiento científico de la estructura exacta del universo. Tanto para uno como para el otro, el conocimiento y la norma apropiada a él surgirán de la deducción de las relaciones matemáticas a partir de los principios, relaciones que en cada caso establecerán el grado de verdad, de realidad y de bondad a que se puede llegar.

A fin de desmantelar esta argumentación, Aristóteles comienza estableciendo ciertas diferencias entre los significados del término «principio» (*archē*), sobre la cual se apoyará su rechazo ulterior de toda entidad matemática como comienzo de una acción. En efecto, en sentido estricto, «principio» se dice exclusivamente «de aquello de lo cual se origina un movimiento (físico)» (*EE* 1222 b 21-24); en otros términos, solamente hay principio en sentido propio cuando tiene lugar a continuación sea una traslación en el espacio, sea un cambio cualitativo, sea la generación de una nueva sustancia. De este modo Aristóteles establece un criterio de analiticidad para el significado del término *archē* que le permitirá distinguir entre un sentido propio, que se aplica exclusivamente a (*a*) los movimientos naturales; y a (*b*) los movimientos no naturales, las acciones en general, y (*c*) un sentido meramente analógico o impropio (homónimo), que es el que tienen los «principios» de las entidades invariables como las matemáticas. De este modo, Aristóteles está en condiciones de formular una de las condiciones determinantes del concepto de acción:

[10] Cp. Gaiser, 1963, pp. 104-106.

EE 1222 b 40-1223 a 9. *«si existen ciertos entes que pueden ser de un modo o de modo [directamente] contrario, es necesario que los principios de éstos tengan también las mismas características:[...] lo que está en las manos de los propios hombres, pertenece en su gran mayoría a estos últimos entes, pasibles de ser de un modo u otro. De [todos] ellos los hombres son el principio. En consecuencia: todas aquellas acciones de las que el hombre es el principio y dueño absoluto, pueden evidentemente tener o no tener lugar. Del mismo modo, es evidente que en su poder está el que tales acciones tengan o no lugar, dado que él es el dueño de que existan o no. De cuantas acciones está en su poder hacerlas o no hacerlas, él es la causa de las mismas, y de cuantas él es la causa, éstas están en su poder»*

Como indiqué en el cap. 2, II, la conclusión general de este párrafo no sólo representa la posición permanente de Aristóteles sino que constituye un basamento sobre el que debemos apoyarnos aún hoy para levantar una teoría filosófica de la acción. Pues lo que él sostiene es lo siguiente: la enorme mayoría de las cosas que está en poder de los hombres el hacer o no, son *contingentes*, es decir, pueden tener tanto un atributo como su contrario, tener lugar o no tener lugar; existe, sin embargo, una clase de cosas que dependen del hombre y que, si tienen lugar, tienen siempre una consecuencia necesaria: la reproducción (un hombre engendra a otro hombre). De ambas especies de acontecimientos el hombre es principio en sentido estricto, pero difiere en el modo en que es principio. En efecto, el hombre como principio de la formación de un nuevo organismo, es una causa no absoluta, sino que a su vez ha sido causada, constituyendo sólo un eslabón en la cadena biológica de causas; como principio de lo que está en sus manos que tenga o no tenga lugar, el hombre es causa absoluta, no reductible a otra. Por lo tanto, él es la causa absoluta de las acciones, y a la inversa, que él sea la causa absoluta, implica que está en su poder el realizarlas o no.

(*II*) Como resultado de esta argumentación en favor de la independencia ontológica de las acciones y de su principio, el ser humano, Aristóteles obtiene una característica conceptual distintiva de las acciones *qua* acciones: el ser *voluntarias*: «es evidente que la

excelencia y la bajeza tienen relación con aquellas acciones de las cuales nosotros somos no sólo la causa sino también el principio [...] Todos coinciden en que somos causa [responsable] de aquellos actos que realizamos voluntariamente y por elección de cada uno, y de cuantas cosas realizamos involuntariamente, no somos causa [responsable]» (*EE* 1223 a 15-18). En consecuencia, si entendemos por «voluntarias» aquellas acciones que realizamos tanto «de buen grado» como «a disgusto» y por «involuntarias» todas aquellas que son o «por fuerza» o «por ignorancia», entonces la clase de las acciones voluntarias tendrá la misma extensión que la de las acciones «intencionales» y formará parte del concepto mismo de «acción»[11].

(*iii*) En el capítulo 6, v, estudié largamente las relaciones entre deliberación y elección, y, en el capítulo 10, entre estas dos y la prudencia, de modo que me voy a limitar a ofrecer una reconstrucción pragmática de aquellos rasgos más generales que definen y conectan cada una de las tres facultades, así como al aporte final que éstas realizan al problema de la relación entre el contenido proposicional y el mundo.

> EN III 5, 1112 a 30 1112 b 9, *«Deliberamos sobre aquellas cosas que están en nuestro poder y que pueden ser realizadas por nosotros [...] Ahora bien, cada uno de los hombres delibera sobre aquellas cosas que puede realizar él mismo. Y en el caso de las ciencias exactas [...] no hay deliberación [...], sino que deliberamos sobre lo que se origina por nosotros mismos pero no siempre de la misma manera, como por ejemplo sobre un tratamiento médico o el modo de obtener dinero. [...] La deliberación [por lo tanto] tiene que ver con aquellas entidades que ocurren frecuentemente de una misma manera y que, sin embargo, no son completamente previsibles con relación a su repetición futura, o son directamente indeterminadas»*

Un análisis de la cita que antecede desde la perspectiva que ofrece la filosofía contemporánea del lenguaje, permite reconstruir las estipulaciones que da Aristóteles a partir de las condiciones pragmáticas de

[11] Cp. Anscombe, *1963*, pp. 9 21; Kenny, *1978*, pp. 27-66; Nussbaum, *1986*, pp. 282-289.

emisión del verbo «deliberar». En efecto, cualquier proposición introducida por este verbo deberá satisfacer los siguientes requisitos:

(*a*) si t_e es el tiempo de la emisión, la proposición objeto de deliberación deberá ocurrir en un t_r, tal que e < r (en donde «<« equivale a «anterior»);

(*b*) si *H* es el hablante que utiliza el verbo «deliberar». entonces, dentro de las condiciones de sentido impuestas para el contenido proposicional de *p* (el objeto de la deliberación) está la siguiente: es *físicamente posible* que *H* realice *p*; y, por último, (*c*) dentro de las condiciones de sinceridad del uso del verbo «deliberar» se sobreentiende que *H* está *seriamente* inclinado a hacer *p*.

Con este último paso hemos ingresado, siguiendo exclusivamente las relaciones conceptuales pragmáticas de «deliberar», en el siguiente punto, a saber: la conexión entre «deliberación» y «elección». En efecto, forma parte del significado ilocucionario del verbo «deliberar» el hecho de que el hablante exprese una disposición inmediata a llevar a cabo el contenido proposicional *p*, que es objeto de deliberación. Desde este punto de vista, aquello sobre lo que delibero y aquello que me propongo o que me resuelvo a hacer, es lo mismo: «lo deliberado y lo elegido son la misma cosa; sólo que aquello que he elegido es algo ya determinado, puesto que es algo sobre lo que la deliberación ya ha concluido. En efecto, cada uno de nosotros deja de indagar cómo actuará cuando logra llevar el comienzo de la acción nuevamente hasta sí mismo» (*EN* III 5, 1113 a 26). A mi modo de ver, es dentro de este contexto que debemos entender el sentido último de expresiones compuestas como «deseo deliberativo» aplicado a la elección o, a la inversa, la deliberación como «juicio acompañado de deseo». Pues lo que Aristóteles quiere expresar, es lo siguiente: la deliberación y la resolución son dos aspectos de una misma capacidad y de un mismo procedimiento, la primera, que tiene que ver con el contenido doxástico de la proposición *p* como una *especie* de acciones, reconocible de modo general como *tal* acción por la razón; la segunda, que tiene que ver con el aspecto efectivo de la acción que transforma al mundo de modo tal que en el tiempo t_r posterior a la deliberación dé comienzo a través de la causalidad de la

acción del hablante / agente el estado de cosas por el que él se ha resuelto, resolución que no es otra cosa que la acción *misma*[12].

En el capítulo 6, IV-V, he presentado las complejas relaciones entre la voluntad, que expresa el deseo de un fin, la razón, que establece mediante el conocimiento la especie de actos que cuentan como una instancia de ese fin, y la deliberación, que muestra los pasos a seguir para alcanzarlo. Allí pasé revista, también, a la disputa sobre la función última de la deliberación que tuvo lugar entre los especialistas a propósito de la función que en este proceso cumple cada una de estas facultades. Me limitaré, pues, a resumir algunas de las conclusiones más importantes, cuya validez se mantiene en la actualidad.

Lo que la deliberación nos presenta como su resultado es el reconocimiento de una acción determinada o de un estado del mundo (incluido de nuestro propio cuerpo) que es conveniente o necesario lograr mediante nuestra inmediata intervención como *un bien*[13]. Como señala con acierto Wiggins, «el bien es la clase de cosas que nosotros deseamos *porque lo pensamos como un bien*, no algo que creemos bueno porque es lo que deseamos»[14]. Pero pensar como buena una acción supone, por una parte, que disponemos de algo así como de una afirmación universal que conecta un tipo genérico de acciones con el predicado «bueno» en determinadas circunstancias, la que constituirá la premisa mayor de un silogismo práctico. Por otra, el resultado de la deliberación, que culmina en la resolución, al reconducir la cuestión hasta nosotros mismos, nos vuelve a colocar en la situación de donde habíamos partido, pero con una importante diferencia: ahora el mundo frente a nosotros ha cambiado, en cierto modo, pues una parte de él ha cobrado una particular importancia, ya que corresponde a nuestra elección: «lo que en el pensamiento son *afirmación* y *negación*, esto son en el deseo *persecución* y *rechazo*; de modo que [...] es necesario por ello que el razonamiento

[12] Cp. Wiggins, *1987*, pp. 215-237; Nussbaum, *De motu*, pp. 165-220; Kenny, *1978*, pp. 69-107; Engberg-Pedersen, *1983*, pp. 188-222.
[13] Cp. Guariglia, *1993*, pp. 100ss; *1996*, pp. 187 ss y 229 ss.
[14] Cp. Wiggins, *1987*, p. 228.

sea verdadero y el deseo correcto, si la elección ha de ser buena, y que el primero afirme [que la acción a realizar es de la especie *a* y que las acciones de tipo *a* son apropiadas en las circunstancias *z* como la presente] y el segundo *se la proponga*» (*EN* VI 2, 1139 a 21-26).

La solución propuesta por Aristóteles al problema de la razón práctica asombra por su profundidad y sencillez. «Bueno» y «malo», afirma en *De an*, III 7, 431 b 10-11, están en el mismo género que «verdadero» y «falso», con la diferencia de que éstos difieren de modo absoluto y aquellos siempre desde la perspectiva de un agente. En ambos casos, sin embargo, se trata de aquellas avaloraciones trascendentales respecto de las cuales se define una forma de razón. Y así como para tener acceso a la razón teórica necesitamos un sistema de signos que podamos conectar deductivamente mediante precisas reglas de inferencia, del mismo modo para tener acceso a la razón práctica se requiere no solamente la capacidad de actuar, sino también la de actuar *bien* (*eupraxía*). Porque deliberamos sobre lo que consideramos un bien, nuestras acciones, en tanto buenas, no solamente tienen sentido en sí mismas, como la realización de una determinada acción virtuosa, sino también como parte de un todo que es la propia vida. En otros términos, la deliberación está estrechamente ligada, en última instancia, a *un ideal de vida* que en cada caso se ha elegido como aquella vida que uno/una desea llevar como forma específica de realización de sí mismo/a (profesional, artística, deportiva, etc.)[15]

De esta manera el desarrollo del problema del conocimiento práctico nos ha conducido, a través del concepto de acción, al concepto de «virtud» en su acepción más específica: como *posesión* de una capacidad para desarrollar una especie de acción en las circunstancias apropiadas[16]. Se puede, entonces, decir que hemos obtenido una concepción «formal» de la virtud a través de su conexión analítica con el concepto de acción, de bien, de deliberación y de elección, que culminan en la prudencia. Es necesario destacar que esta concepción «formal» puede ser correcta independientemente de los

[15] Cp. Cooper, *1975*, pp. 62, 76 ss.
[16] Cp. Cooper, *1975*, pp. 77-88; véase *supra*, cap. 6, III.

tipos específicos de acciones que en cada circunstancia se consideran virtuosas. En efecto, en cada caso, el carácter de «virtuosa» o «viciosa» de una acción depende de los criterios sociales y culturales, históricamente vigentes[17]; a su vez, el hecho de que una determinada acción sea considerada en una determinada circunstancia social, cultural e histórica como «virtuosa» (o «viciosa»), puede constituir un fundamento suficiente (o no) para sostener que, efectivamente, tal acción está *moralmente justificada*. En la ética contemporánea han cobrado fuerza en el último cuarto de siglo versiones rejuvenecidas de este *realismo* o *neoaristotelismo* moral, tanto en la tradición alemana como en la anglosajona, ligadas en cada caso a problemáticas y corrientes filosóficas idiosincrásicas, que vale la pena reexaminar.

III. *La filosofía moral*

Así como la problemática contemporánea dentro de la que había surgido el interés filosófico por la teoría aristotélica de la acción, estaba unida a las aporías a que había conducido la concepción *pictórica* de la proposición en su relación con el mundo, fundamentalmente cuando se trataba de dar cuenta de hechos tales como el deseo, la voluntad y la acción, de la misma manera la problemática filosófica dentro de la que surge el nuevo interés por la ética aristotélica como fuente de una corriente contemporánea, el «neoaristotelismo»[18], está estrechamente conectada a las dificultades en que se vio envuelta la tradicional teoría de la subjetividad trascendental hacia comienzos de este siglo para dar cuenta del correlato entre los contenidos intencionales de la consciencia y la constitución de los objetos en el mundo. La forma más avanzada de esta teoría, la fenomenología de Husserl, había conducido a la más radical reducción del *Yo* trascendental del idealismo alemán a la mera unidad de la consciencia intencional ya en la V *Investigación lógica*, pero el resto solipsista que desde el comienzo de la filosofía moderna había afectado permanentemente al paradigma de la consciencia, soportaba tenazmente

[17] Cp. von Wright, *1963b*, pp. 137-140.
[18] Cp. Schnädelbach, *1986*, pp. 38 ss.

los embates del maestro[19]. Es precisamente en esa coyuntura en la que la categoría filosófica de la «vida», que había dominado la escena desde fines del siglo diecinueve en adelante, se abre camino a través de los análisis fenomenológicos de Husserl y, especialmente, de su joven discípulo, M. Heidegger. No se trata, sin embargo, de la mera adopción del múltiple concepto, sino ya, desde el comienzo, de una elaboración que —sin duda a través de la mediación de la *Fenomenología del espíritu*— se remonta al mismo Aristóteles[20]. En efecto, *vida* es el modo de ser del sujeto en el mundo, y su existencia se da exclusivamente bajo la forma de la vida, que se encuentra a sí misma en el mundo entregada a la facticidad de una existencia que *debe* ser vivida. De ahí que la vida se desdoble en la vida activa que tiene que ser vivida y el mundo del que se nutre esa vida, abriéndose en su objetividad. Para el joven Heidegger, la categoría de la vida tiene un punto central de referencia, que está constituido por la *preocupación* (*Sorge*), justamente por el mundo al que está arrojada[21]. Los modos de esta referencia central son varios, y no vamos a perseguirlos en detalle. Lo decisivo es el violento giro que introduce en la propia consideración de la existencia humana. Esta, en efecto, se convierte en un tipo de existencia caracterizada por la posibilidad de «comprender» al mundo y a sí misma en el mundo, comprensión que se extiende a las diversas posibilidades tanto de disposición pragmática de las cosas como de proyectos de la propia existencia, lo que en su conjunto abarca esa forma propia de autointerpretación que Heidegger denomina «hermenéutica de la facticidad». Gadamer ha puesto el acento sobre el decidido carácter de historicidad que toma

[19] Cp. Husserl, *Werke*, to. XIX 1, pp. 355 ss.; to. VI, pp. 168-170. La conexión interna entre la problemática fenomenológica, la filosofía de la vida de Dilthey, Yorck, el idealismo alemán y el joven Heidegger ha sido expuesta exhaustivamente por Gadamer, *1960*, pp. 229-250.

[20] Cp. *De an* II 4, 415 b 8-15; la conexión entre el concepto de vida, la filosofía aristotélica y el punto de partida de la historicidad del *Dasein* en Heidegger, está claramente expuesto por Tugendhat, *1979*, pp. 164-244. Para los contactos entre *Ser y Tiempo* y la *EN* véase Volpi, *1989*, pp. 225-240 y Gadamer, *1991*, p. 62 ss.

[21] Cp. Heidegger, *1988*, p. 84 ss.

ahora toda comprensión del sujeto humano. No se trata, ya, de un recurso metodológico propio de las ciencias del espíritu, como en Dilthey y el historicismo, sino de algo más radical: la pertenencia del intérprete al propio objeto de su interpretación no procede de una deficiencia estructural de las ciencias históricas, sino que es parte de la constitución de nuestra propia comprensión, de nuestra propia existencia.

> «*También para la realización de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu vale la idea de que la estructura del* Dasein *es proyecto arrojado, y que el* Dasein *es en la realización de su propio ser, comprender. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro*»[22].

Ahora bien, desde el comienzo mismo este enérgico replanteo de la relación entre el hombre, su propia existencia y el mundo llevaba un pesado lastre, que está anunciado en el análisis de la historicidad del *Dasein* en el § 74 de *Ser y tiempo* y se irá evidenciando paulatinamente en las manifestaciones públicas del filósofo hasta concluir con su discurso del rectorado y demás escritos de esta época (1933-35). En efecto, el modo de ser abierto que tiene que ver con la acción, con la decisión y con la elección, es el estado de resuelto (*Entschlossenheit*) que abre la dimensión de la existencia auténtica. Esta decisión, empero, retrotrae al *Dasein* a su existencia fáctica, a su ser arrojado, cuya única posibilidad se abre a partir de su pasado, de la herencia histórica que él habrá de aceptar como su destino[23]. De este modo, historicidad, decisión y finalidad última de la propia existencia quedaban drásticamente seccionadas de las conexiones en las que se hallaban en la tradición filosófica anterior, especialmente en la ética, y se convertían, en tanto modalidades fundamentales de la

[22] Cp. Gadamer, *1960*, p.249.
[23] Cp. Heidegger, *SuZ*, pp. 382-384.

existencia humana, en categorías éticas absolutas, sobre las cuales no era posible encontrar otros fundamentos discursivos[24]. Así surge ese insidioso *decisionalismo* heideggeriano que paulatinamente se extiende de las decisiones individuales a las decisiones colectivas y termina abrazando la marcha cuya «majestuosidad y grandeza» él destaca en su *Discurso del rectorado*. No nos interesa aquí examinar los motivos interiores al pensamiento de Heidegger que concluyeron en su conocida adhesión al nacionalsocialismo, sino el punto en el cual su análisis de la historicidad de la existencia humana deja el campo abierto para este radical rechazo de toda ética. Como han señalado con acierto Tugendhat y Habermas, este punto reside en su peculiar concepto de verdad como desocultamiento que no deja lugar para un concepto de validez, paralelo al de verdad, que comprenda las evaluaciones y las normas. En Heidegger no hay un concepto del «bien», de la «bondad» de los actos y de la «corrección» tanto de nuestras acciones con respecto a los otros como de las normas comunes[25]. Esta falencia es compensada por medio de una terminología en la que predominan los vocablos duros y cuya punta está dirigida, fundamentalmente, a la vida institucional habitual de una sociedad democrática. Como señala W. Franzen, «toda esta actitud indica una fuerte tendencia a negarle a la vida práctico-burguesa los derechos que ésta requiere para sus necesidades, y que ella, en última instancia, no solamente puede sino que debe reclamar. Desprecio es, en último término, lo que Heidegger opone al pragmatismo -en principio legítimo- de la normalidad»[26].

No resulta, pues, sorprendente que uno de los primeros trabajos en el que se anuncia la nueva tendencia que propugnará tender un puente entre la situación ético-política de la Alemania de postguerra y la filosofía práctica aristotélica, lleve precisamente como título: «La vida ciudadana (*bürgerlich*): sobre la teoría aristotélica de la

[24] Cp. Löwith, *1953*, pp. 142 ss; Tugendhat, *1979*, pp. 239-41.
[25] Cp. Tugendhat, *1979*, p. 239; Habermas, *1985*, pp. 158 ss.
[26] Cp. Franzen, *1988*, p. 85.

felicidad». En él Heidegger no es siquiera nombrado, a pesar de que la proveniencia conceptual y el clima en que se mueve están predeterminados por la problemática de *Ser y Tiempo*, como algunos párrafos lo muestran casi textualmente: «praxis pertenece, de acuerdo con Aristóteles, a la esencia de todo lo viviente y no solamente del hombre, porque todo lo viviente realiza su naturaleza y aquello que por naturaleza puede ser, en la realización activa de su vida»[27]. Así se inicia ese movimiento de *rehabilitación de la filosofía práctica*, que desde los comienzos de la década de los cincuenta intenta soldar nuevamente la fractura, introducida por Heidegger, entre lo público, lo común, y el lenguaje, las costumbres, el *éthos*. La punta polémica, se muestra sin ambages, por ejemplo, en una nota, en la que, al resaltar la validez de las opiniones comunes, Ritter afirma: «para ambos, para Aristóteles como para Hegel, vale la misma afirmación del ser en los entes, de modo que la inclinación de rechazar el «uno» (*das Man*) como encubrimiento del ser «auténtico» por antonomasia aparece desde la visión de ambos como el abandono de la positividad de lo que es y de lo que acontece»[28].

También en el caso del más reciente «comunitarismo» dentro del ámbito de la filosofía moral anglosajona se partirá de un expreso rechazo a dos actitudes centrales de la filosofía moderna desde Descartes en adelante para retomar algunos de los temas centrales de la ética aristotélica. En primer lugar, la *psicología especulativa* cartesiana, continuada por la tradición empirista inglesa, con su drástica introducción de una diferencia categorial entre «mente» y «cuerpo», que torna ininteligible la comprensión de la acción. Luego, la oposición a una moral basada, al modo de la de Kant, en la noción formal de «obligación» y desprovista de apoyaturas en la descripción de las acciones morales como formas de ejercicio de la virtud. En efecto, la intrínseca conexión entre la noción aristotélica de la *prâxis* y el significado de los términos éticos, mediado por los juegos de lenguaje, conducirá en primer lugar a Anscombe y luego a

[27] Cp. Ritter, *1969*, pp. 57 ss. Para una presentación general de la corriente, véase Bubner, *1975*, pp. 1 ss.
[28] Cp. Ritter, *1969*, p. 65, n. 12.

MacIntyre a la reivindicación del aristotelismo ético. Ya en el § 77 de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein compara a los términos de la ética con conceptos difusos, que carecen de límites precisos y agrega: «Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra, por ej. «bueno»? ¿En qué clase de ejemplos, en qué juegos de lenguaje?». Por cierto, entre el aprendizaje del significado de los términos éticos por medio de ejemplos y juegos de lenguaje y el retorno a una moral aristotélica de la virtud media la reactualización de la teoría de la acción de Aristóteles, llevada a cabo especialmente por Elizabeth Anscombe, que hemos expuesto más arriba (véase cap. 12, II). En un artículo redactado hacia la misma época que *Intención* sobre la filosofía moderna de la moral, Anscombe confronta la ética de la Ilustración, basada fundamentalmente en la noción de la «obligación» y el «deber ser», con una ética que se contente con describir determinadas especies de acciones justamente como instancias de acciones de un cierto tipo. En efecto, afirma, la noción de «deber ser moral» carece de sentido fuera de una concepción de la ética basada en la ley divina, y se puede hacer ética sin ella, como lo muestra Aristóteles: «sería un gran progreso si en cambio de «moralmente incorrecto» uno nombrara siempre un género, tal como «mendaz», «promiscuo», «injusto»»[29]. Es claro que lo que queda en pie es una moral de las virtudes a la manera aristotélica, cuyo punto fuerte reside precisamente en describir especies o tipos de acciones como formas de la bondad, es decir, como expresiones inmediatas de un bien interno a la ejecución de esas mismas acciones. No es, pues, más que la continuidad de esta línea anticognitivista la que encontramos llevada a su extremo en MacIntyre cuando afirma:

> *«las virtudes tienen que ser entendidas como aquellas disposiciones que no solamente sustentan las prácticas y nos permiten llevar a cabo los bienes internos a las prácticas sino que nos sostienen también en la relevante búsqueda del bien [...] El catálogo de las virtudes incluirá,*

[29] Anscombe, *1981*, p. 33.

por lo tanto, las virtudes requeridas para sostener la clase de familias y de comunidades políticas en las cuales los hombres y mujeres pueden buscar el bien conjuntamente»[30].

La idea de la *buena vida* como el florecimiento del hombre como *pater familias* y como *ciudadano* de una comunidad política retorna aquí, como en el caso del neoaristotelismo germano, con una vehemencia sorprendente.

La problemática que hemos expuesto sucintamente, explica algunos de los rasgos definitorios de la corriente renovadora del aristotelismo ético o «neoaristotelismo», que es conveniente destacar. En primer lugar, un cierto radicalismo filosófico que evade todo posible contacto con posiciones o puntos de partida «universalistas» o «ilustradas», de cualquier carácter que éstas fuesen. Se trata, como dijimos, ya sea de una herencia de la hermenéutica radical heideggeriana, para la que sólo es admisible como estado inicial de toda búsqueda filosófica la historicidad fáctica y contingente de la existencia desnuda, el entrecruzamiento en ella de lo dado histórica y lingüísticamente[31], ya sea una continuación de la crítica radical de la filosofía a través de una terapéutica llevada a cabo mediante el análisis del lenguaje de cuño wittgensteiniano. De allí, también, una primera cercanía al pensamiento ético-político de Aristóteles, en la medida en que éste piensa también las acciones históricas de los hombres con total ausencia de todo marco conceptual filosófico-histórico. Tradición, costumbres, usos, la multiplicidad de lo vivido dentro del marco reunificador de la comunidad, de la *polis*, pasa a ser, entonces, el horizonte permanente y cambiante a un mismo tiempo desde el cual habrá de pensarse el modo especial de vida que es la *prâxis* humana.

En segundo lugar, esta *prâxis* nunca esta aislada del marco *institucional* dentro del cual se realiza: será siempre una acción de un cierto miembro de la comunidad política en el interior de la *polis* y, por ende, estará ajustada a la costumbre o irá contra ella. La

[30] MacIntyre, *1981*, p. 204.
[31] Cp. Gadamer, *1960*, pp. 295 ss; *1972*, pp. 332 ss.

conexión entre *êthos* y *éthos*, a la que Aristóteles apela en el célebre comienzo del libro segundo de la *EN* (1103 a 17-18), es aquí explotada hasta sus últimas posibilidades (y, quizás, más allá de ellas[32]). Estrechamente unido a esto, por último, aparece la «virtud», justamente como ejercicio que forma al individuo en aquello que es común a todos y cuya posesión lo convierte en miembro con pleno derecho de las instituciones de la vida pública: «la filosofía práctica de A. pregunta por lo bueno y lo legal como fundamento y medida de la virtud y de la vida buena y correcta así como de la acción»[33].

En tercer lugar, el neoaristotelismo ha tomado de Hegel la polaridad entre *subjetividad* y *objetividad*, entre *moralidad*, por un lado, como principio de la infinitud del sujeto, y *eticidad*, por el otro, como fundamento concreto del espíritu objetivo, que se manifiesta tanto en los usos y costumbres como en las leyes vigentes[34]. También aquí la filosofía práctica aristotélica ha servido de modelo desde fines del siglo XVIII para intelectuales como Schiller, Hölderlin y el mismo Hegel de un tipo de relación entre el individuo y la comunidad o el estado que es totalmente ajena a la contraposición moderna entre dos esferas infranqueables, la privada y la pública. Esta visión, en gran medida utópica, de una sociedad sin conflictos en la que los fines del individuo se armonizan con los de la polis, se ha mantenido desde entonces latente en el mundo moderno y reaparece una y otra vez, como en la actualidad bajo la forma de una corriente ético-política en el mundo anglosajón: el *comunitarismo*[35].

Con este último tema está estrechamente unido, en cuarto lugar, el papel reservado por el neoaristotelismo a la *phrónēsis*. En efecto, a partir de la afirmación de *EN* VI 8, 1141 b 14 16: «la prudencia no se ocupa solamente de lo general, sino que debe conocer también lo particular, pues es práctica y la acción tiene que ver con lo particular», la «comprensión» práctica ha ocupado el lugar de un modelo de

[32] Cp. Ritter, *1960*, pp. 486 ss.; *1969*, pp. 110 ss.
[33] Ritter, *1969*, p. 112; cp. Bien, *1973*, pp. 88 ss, y 218-243.
[34] Cp. Ritter, *1969*, pp. 291 ss.; Williams, *1985*, pp. 104 ss.
[35] Sobre la contraposición entre Aristóteles y Kant, universalismo y comunitarismo en la ética contemporánea, véase Guariglia, *1995*, *passim*.

«razón hermenéutica» o «interpretativa», cuya función consiste en poder mediar entre lo general, incluido en el *éthos*, y las circunstancias particulares que caen, en cada caso, bajo la aplicación de la costumbre. Aristóteles mismo señala la estrecha conexión entre la facultad intelectiva y sus formas diversas de desempeño en la política, como legisladora, jurídica, etc. La diferencia consiste, nuevamente, en la radicalidad con la que se define esta facultad: ahora se la enfrenta a toda especie de razón práctica kantiana, es decir, a toda razón universalista que pretenda fundamentar normas universales basada, exclusivamente, en sus propios fundamentos discursivos[36].

Por último, ha habido en la ética contemporánea más reciente una fuerte revalorización del otro de los dos grandes temas de la teoría moral aristotélica: la *felicidad*. Se puede decir que es aquí donde reside la mayor originalidad no solamente de Aristóteles sino de los demás filósofos morales del helenismo, en especial Epicuro y los estoicos, pues para todos es válido que la *eudaimonía* sigue siendo uno de los fines supremos de la vida, sobre el cual la ética debe decir su palabra. Es innecesario destacar hasta qué punto esta forma de encarar el problema central de la ética sufrió una completa revolución a partir de Kant. Para la moralidad, en efecto, la propia felicidad no está en ningún momento en la mira, ni puede estarlo, sino que la preocupación excluyente es el deber, es decir, el sistema de obligaciones generales que rige la relación con los demás[37]. De ahí que el punto de vista kantiano reaparezca también en las interpretaciones de la propia concepción aristotélica de la felicidad, en la medida en que opone a una visión «inclusivista» otra comprensión de la felicidad en Aristóteles, en la que ésta se manifiesta como un anhelo de «buena vida» desgarrado entre dos alternativas disímiles y no conciliables: la vida virtuosa y la vida contemplativa[38].

[36] Cp. Gadamer, *1960*, pp. 301-306; Williams, *1985*, pp. 54 ss; MacIntyre, *1988*, pp. 124 ss.
[37] Véase sobre este punto, Guariglia, *1996*, pp. 14 ss.
[38] Cp. *supra*, cap. 11, IV-VI; White, *1995*, pp. 258-66.

IV. *La contribución del aristotelismo a la filosofía práctica contemporánea*

Si mi exposición anterior ha logrado transmitir de un modo coherente las sutiles uniones que van de la problemática filosófica contemporánea a la filosofía práctica aristotélica y a la inversa, es posible que el cuadro presentado sea, seguramente, único, si se lo compara con la presencia de cualquier otro pensador anterior a la época de la Ilustración en la filosofía contemporánea. Quizá dé este solo hecho la medida de la originalidad y profundidad de la obra del Estagirita en el ámbito de la filosofía práctica, fundamentalmente porque *sus* temas continúan siendo *los* temas en torno de los cuales sigue encendida la discusión. En la teoría de la acción, como hemos visto, por los fuertes impulsos que una posición como la aristotélica da para la explicación y comprensión de macroacciones, como las que protagonizamos en nuestra vida cotidiana de relación, frente a otras corrientes que pretenden, mediante sucesivas reducciones, abstracciones y otras diversas formas de seccionamiento artificial, aislar una especie de microelemento, la acción básica, directamente impenetrable a toda forma de entendimiento. En la filosofía moral, a su vez, la reactualización de la ética de Aristóteles, pone el acento en aquellas cuestiones aún no convicentemente resueltas por la ética universalista: la corporización de la *moralidad* en las estructuras del «mundo de la vida moral», por un lado, y la elaboración de una concepción de la «buena vida» o, si se prefiere el término clásico, de la *felicidad*, que, sin caer en excesos fundamentalistas, proporcione un ideal de vida a una sociedad cada vez más carente de ellos. Sin duda, el modelo que nos proporciona Aristóteles tanto de la vida contemplativa como de la virtuosa está aprisionado, como he querido mostrar, dentro de los límites que una sociedad como la griega de los siglos V-IV a.C. no podía trasponer: desprecio del trabajo como forma de existencia del esclavo, apoteosis del ocio y de las formas aristocráticas de vida y consagración de la comunidad política jerárquicamente estructurada como un fin en sí misma. Como he señalado ya en varias oportunidades, en la filosofía práctica confluyen el filósofo crítico de la acción y de la moral, el teórico de la polis antigua

y el místico. Somos aún deudores del primero en tanto filósofos de la acción y de la moralidad. Tenemos que estar agradecidos al segundo por habernos transmitido ese monumento de reflexión filosófico-histórica que está contenido en las partes más específicas de las éticas, en las que nos presenta el código de virtudes de la moral positiva griega, y en la *Política*, con su análisis de las incipientes estructuras estatales de la comunidad griega y su reflexión sobre las formas políticas, que se convirtió en clásica. Y, por último, podemos entender del tercero su ansiedad por encontrar un cimiento seguro en donde salvaguardar la precariedad de la existencia humana de su inextricable contingencia.

Quisiera concluir mi revisión de la filosofía práctica aristotélica desde la perspectiva actual con una reflexión más general sobre el carácter de la ética aristotélica y de sus seguidoras actuales. La síntesis que he presentado en el presente libro del procedimiento de deliberación, de elección y sobre la función de la *phrónēsis* expone con suficiente claridad un rasgo esencial de la ética aristotélica: su carácter teleológico. Ahora bien, esta teleología tiene que ser bien entendida: no constituye una estructura continua que conduce cada una de las acciones que realiza el prudente hacia un único fin, la felicidad. Como hemos mostrado en nuestro análisis, la concepción de la virtud, como el bien moral por antonomasia, es *teleológica*. En efecto, la virtud de una acción reside en su fin intrínseco que es el acto virtuoso. Éste, a su vez, tiene sentido como parte de un conjunto tanto en el interior de una vida individual como de una vida colectiva. A su vez, ésta constituye, en tanto forma de comunidad política estatuida, con su escala jerárquica de bienes sociales, un fin en sí misma. De ahí la fórmula repetida de Aristóteles para calificar las virtudes: «nobles en sí y en vista de lo noble» (*EN* III 10, 1115 b 1223; IV 4, 1122 b 58, etc.). Por cierto, esta afirmación tiene un doble aspecto que hay que separar: por una parte indica una característica de la acción moral, que sin duda forma parte desde entonces del concepto de lo moral, a saber, el hecho de que el agente debe llevar a cabo la acción moral por sí misma sin tener en cuenta ni los estímulos ni las consecuencias (*EN* 1144 a 11-22). De modo que el *phrónimos* no solamente representa el hombre de juicio práctico, sino

también el hombre que obra de acuerdo con la virtud por el mero hecho de llevar a cabo los actos virtuosos. En este sentido, la virtud es efectivamente un fin en sí misma, de un modo similar a los acciones estéticas (por ejemplo, la de un pianista). Sin embargo, no puede ser ésta la justificación de porqué tal acto es *moral*. Aristóteles vislumbra la distinción conceptual, cuando presenta al «recto discurso» (*orthòs lógos*) como el que fija el criterio de la acción virtuosa, que implica «imparcialidad» en el juicio, generalidad de la acción buena, etc. o, todavía de un modo más preciso, cuando caracteriza a la justicia como la «virtud perfecta» pero no en general sino en relación con los otros. En efecto, como justicia en sentido estricto, ésta se distingue conceptualmente de la virtud, que es sólo una disposición personal para actuar, mientras que la primera, en la medida en que engloba todas las interacciones con los demás posee una definición propia, independiente del hecho de constituir una virtud (cp. *supra*, cap. 9, v) En otros términos, Aristóteles presenta una de las condiciones necesarias de la acción moral, el constituir un fin en sí misma y el ser realizada con la convicción por parte del agente de que está actuando con el único fin de actuar moral o virtuosamente. Pero no es aún una condición *suficiente* para poder sostener que una acción de un cierto tipo en tales circunstancias es la correcta. Necesitamos aún el fundamento discursivo que nos permita establecer con la imparcialidad de la razón que tal acción es *siempre* la correcta. Este aspecto cognitivo, que Sócrates vislumbró, será puesto al descubierto por primera vez en la ética kantiana basada en la universalidad de la ley moral. Pero con ello habrá cambiado también el punto de mira del fenómeno moral: ya no será concebido como la integración de la vida individual en una comunidad de fines jerárquicamente ordenados y naturalmente compartidos con los demás miembros, sino como el reconocimiento por parte de cada individuo, en su calidad de agente moral competente, de los límites que la aceptación de la libertad inherente a los demás miembros de la sociedad impone *ab initio* a toda acción que los involucre. Mientras que para Aristóteles no puede haber una moral para cada uno de los miembros de la comunidad si no es a partir de la existencia de fuertes lazos primarios, familiares, de amistad, de filiación guerrera, de pertenencia a un mismo estamento, etc.,

que provean fines positivos para alcanzar en conjunto, el universalismo kantiano partió, a la inversa, de un único fin común a todos, el cumplimiento de la ley moral *que restringe universalmente* la prosecución de los fines individuales porque preserva la solidaridad básica entre las personas, expresada precisamente por dicha ley.

Por cierto, el surgimiento y la expansión de una ética universalista basada en principios generales válidos para todos los seres humanos considerados como *iguales* se ha convertido en una de las bases insustituibles de sustentación de los grandes estados nacionales modernos, integrados ya desde sus comienzos en las grandes monarquías de los siglos XVI y XVII por un mosaico de culturas lingüísticas, religiosas, etc., diferentes. Estos principios se han incorporado a las constituciones democráticas y aseguran la vigencia de determinados derechos básicos que el mundo antiguo simplemente ignoró. Pero este enorme avance ha tenido, sin duda, su costo. La integración de la virtud en una vida completa con un fin inclusivo, que era, como vimos, una de las formas de la felicidad, ha dejado de ser una evidencia para transformarse, más bien, en un interrogante. En efecto, una de las características ventajosas que goza un tipo de cultura aristocrática como la griega clásica, es la de proveer un modelo de vida caballeresco, la *kalokagathía,* como ideal estético de conducta para toda la comunidad. Un ideal estético es tan válido como uno religioso para integrar los impulsos destructores y orientarlos hacia fines positivos, que se organicen en un tipo de personalidad, como por ejemplo en el medioevo: el caballero y el monje. La imposición de una moral universal que sustenta obligaciones sin proveer al mismo tiempo los alicientes de estima de sí, consideración y prestigio que ofrece un ideal ascético o caballeresco, se convierte en un cuerpo de doctrina abstracta que se hace difícil interiorizar sea en la educación individual sea en la cultura social, como se ha insistido desde Hegel hasta los comunitarios[39]. Sin duda, pese a los renovados intentos neoaristotélicos, fundar la moralidad en la postulación de un fin exclusivo, la felicidad o la buena vida, sigue siendo una imposibilidad

[39] Véase sobre el tema especialmente Taylor, *1989*, pp. 91 ss. y *passim*.

insalvable, como lo demostrara en su momento Kant, pero, a diferencia del optimismo de la razón que lo embargaba a éste, nosotros no podemos desconocer la necesaria presencia de ideales, religiosos, políticos, estéticos o, en general, éticos, que son las guías indispensables para nuestros modelos de realización personal. En otros palabras, los *ideales de la buena vida* son una parte indispensable de nuestras conductas tanto privadas como públicas (o de las ausencias de ellas), de modo tal que es imposible pensar que la misma moralidad universalista se pueda realizar sin el impulso de ellos. En este punto el aporte del aristotelismo a la ética contemporánea mantiene una vigencia perenne.

Bibliografía y Referencias

I. Ediciones de los textos de autores clásicos

ARISTÓTELES:

I. Ediciones:

EN, Ethica Nicomachea, ed. I.Bywater, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1894 (Reimp. 1962).

EE, Ethica Eudemia, ed. H. Rackham, (Loeb Class. Library), London Cambridge, Mass, 1935.

EE, Ethica Eudemia, ed. R.R. Walzer y J.M. Mingay, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1991.

MM, Magna Moralia, texto de la edición de F. Susemihl (Leipzig 1883) y tr. ingl. de G.C. Armstrong, London Cambridge 1947 (Loeb Class. Library).

Ethica Nicomachea, Libro V, edición y notas de H. Jackson, Cambridge, 1879 (Reprint: New York, Arno Press, 1973).

Pol, Politica, ed. W.D. Ross, (OCT), Oxford, Clarendon Press, 1957.

Ath.Pol., Athenaion Politeia, edición y traducción de H. Rackham, (Loeb Classical Library), London-Cambridge, Mass, 1935.

De an, De anima, edición y comentario de W.D.Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.

De motu, De motu animalium, ed. y com. M. Craven Nussbaum, Princeton, University Press, 1978.

Top, SE, Topica et Sophistici Elenchi, ed. W.D. Ross, (OCT) Oxford , Clarendon Press, 1958.

Rhet, Rhetorica, ed. W.D. Ross, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1959.

Poet, De arte poetica, ed. R. Kassel, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1965.

The Politics of Aristotle, edición crítica, introducción y comentario de W.L. Newman, 4 to., Oxford, Clarendon Press, 1887 (Reimpresión fotomecánica, New York, Arno Press, 1973).

Met, Metaphysica, edición y comentario de W.D. Ross, 2 to. Oxford, Clarendon Press, 1958.

Phys, Physica. edición y comentario de W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955.

De gen, De generatione et corruptione, ed. E.S. Forster, (Loeb Class. Libr.). Londres-Cambridge, Mass, 1960.

An pr, post, Analytica priora et posteriora, edición y comentario de W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1957.

De part an, De partibus animalium ed. A.L. Peck, (Loeb Class. Libr.) London Cambridge, Mass, 1961.

De gen anim, De generatione animalium, ed. A.L. Peck, (Loeb Class. Libr.) London Cambridge, Mass, 1963.

Dialogorum Fragmenta in usum scholarum, edición y selección R. Walzer, [1ª edición 1934], 2ª ed. Hildesheim, G. Olms, 1963.

Fragmenta Selecta, ed. W.D. Ross, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1958.

Librorum Deperditorum Fragmenta, collegit et annotationibus instruxit O. Gigon, Berlin, W. De Gruyter, 1987.

Protr, Protrepticus, edición, traducción y comentario de I. Düring, (Studia graeca et latina gothoburgensia XII), Göteborg, 1961.

Div.Ar., Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, edición crítica de H. Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1906.

Index Aristotelicus, editado por H. Bonitz, 2ª edición, Graz, Akademische Verlagsanstalt, 1955.

2. *Traducciones y comentarios*

Ética a Nicómaco, traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

Ética Nicomaquea, libro V, traducción de E. García Máynez, en: *Doctrina aristotélica de la justicia*, estudio, selección y traducción de textos, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1973.

Ética Eudemia, traducción de A. Gómez Robledo, México, Universidad Autónoma de México, 1994.

Ética Nicomáquea - Ética Eudemia, introducción de E. Lledó Íñigo, trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995.

NE, Aristotle, the Nicomachean Ethics, A Commentary, por H.H. Joachim, Oxford. Clarendon Press, 1951.

Política, traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Ethica Nicomachea, traducción de W.D. Ross, revisada por J.O. Urmson, *The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross, to. IX, Oxford, University Press, 1975.

Ethica Eudemia, traducción de J. Solomon, en: Ross, ed., *The Works of Aristotle*, to. IX.

Magna Moralia, traducción de G. Stock, en Ross, ed., *The Works of Aristotle*, to. IX.

L'Éthique a Nicomaque, introducción, traducción y comentario de R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, 2 to. en 4 partes, 2ª edición, Louvain - Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1970.

Nikomachische Ethik, traducción y comentario de F. Dirlmeier, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach, to. 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

Eudemische Ethik, traducción y comentario de F. Dirlmeier, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach, to. 7, Akademie Verlag, Berlin, 1962.

Magna Moralia, traducción y comentario de F. Dirlmeier, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach, to. 8, Akademie Verlag, Berlín, 1966.

The Politics of Aristotle, traducción, introducción y notas de E. Barker, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Politik, traducción y comentario de E. Schütrumpf, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach y H. Flashar, to. 9, parte I y II, Akademie Verlag, Berlín, 1991.

Politik, traducción y comentario de E. Schütrumpf y H.J. Gehrke, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach y H. Flashar, to. 9, parte III, Akademie Verlag, Berlín, 1996.

Staat der Athener, traducción y comentario de M. Chamber, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach y H. Flashar, to.10, parte I, Akademie Verlag, Berlín, 1991.

Retórica, introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Madrid, Gredos, 1990.

Topiques: Livres I - IV, to. I, texto, introdución, traducción y notas de J. Brunschwig , (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budè), París, Les Belles Lettres, 1967.

Über die Seele, traducción y comentario de W. Theiler, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. E. Grumach y H. Flashar, to. 13, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.

Aristotle's Posterior Analytics, traducción con notas de J. Barnes, Oxford, Clarendon Press. 1975.

Metafísica, introducción y traducción de H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.

AM, Aristotelis Metaphysica, commentarius de H. Bonitz, Hildesheim, G. Olms, 1960.

3. Comentaristas griegos

Aspasius, *CAG, In Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria*, edición crítica de G. Heylbut, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, to. XIX, 1, Berlin, G. Reimer, 1889.

Heliodorus, *CAG, In Ethica Nicomachea Paraphrasis*, edición crítica de G. Heylbut, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, to. XIX, 2, Berlín, G. Reimer, 1889.

Eustratius, Michael, *CAG, In Ethica Nicomachea Commentaria*, edición crítica de G. Heylbut, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, to. XX, Berlín, G. Reimer, 1892.

4. Biografías

Düring, I., *ABT, Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, edición y comentario de las *Vitae Aristotelis*, (Studia graeca et latina gothoburgensia V), Göteborg, 1957.

Arius Didimus, *AD. Epítome de ética*, en: Juan Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, edición crítica de C. Wachsmuth, Weidmann, [1ª edición 1884], reimpresión 1974, to. II, cap. VII, pp. 37-152.

Cicerón, *De finibus, De finibus bonorum et malorum*, edición, traducción y comentario de O. Gigon y L. Straume-Zimmermann, München-Zürich, Artemis, 1988.

Dicearco, *Die Schule des Aristotéles*, edición y comentario de F. Wehrli, Heft I, 2ª edición, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1967.

Diógenes Laercio, *DL, Vitae Philosophorum*, edición crítica de H.S. Long, 2 tomos, (Oxford Classical Text), Oxford, Clarendon Press, 1964.

Doxographi Graeci, *DG*, collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, [1ª ed. 1879], Berlín, W. De Gruyter, 1958.

Epicuro, *Epicurea*, edición crítica de los fragmentos y testimonios de H. Usener (1ª edición 1887), reimpresión Stuttgart, Teubner, 1966.

Epistulae tres et Ratae Sententiae, edición crítica de P. Von der Muehll (1ª edición 1922), (Bibl. Script. Graec. Rom.), Stuttgart, Teubner, 1966.

The Extant Remains, edición crítica con comentario de C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1926.

Opere, edición crítica, traducción y comentario de G. Arrighetti Turin, G. Einaudi, 1973.

Estoicos, *SVF, Stoicorum Veterum Fragmenta*, recopilación y edición crítica de H. von Arnim, 4 to., Stuttgart, Teubner, [1ª edición 1903], reimpresión 1968.

Jámblico, *Protr, Protreptique*, edición crítica y traducción de É. des Places, (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budè), París, Les Belles Lettres, 1989.

Platón, *Oeuvres Complètes*, (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budè), 14 tomos, París, Les Belles Lettres. (Diversos editores, traductores y fechas de publicación. Una mención especial requieren los siguientes tomos)

Phil. Philèbe, edición y traducción de A. Diès, to. IX, 2e partie, París, Les Belles Lettres, 1959.

Leg. Les Lois, edición y traducción de Ed. des Places, con una introducción de A. Diès y L. Gernet, to. XI-XII, París, Les Belles Lettres, 1951.

Traducciones, comentarios y léxicos.

Philebus, traducción, notas y comentario de J.C.B. Gosling, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Plato's Republic, (A Philosophical Commentary), por R.C. Cross y A.D. Woozley, Londres-Basingstoke, Macmillan Press, 1979.

Lex, Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, por E. Des Places, 2 to., París, Les Belles Lettres, 1964.

Presocráticos, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edición y traducción de H. Diels y W. Kranz, 3 to., Berlín, Weidmann, 1964.

Speusipo, *Fragmenta*, ed. P. Lang, Bonn, 1911.

Teofrasto, *Char. Caractères*, edición y traducción de O. Navarre, (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budè), París, Les Belles Lettres, 1931.

Xenokrates, *Fragmenta*, exposición de la doctrina y edición de R. Heinze, [1ª ed. 1892], reimpresión, Hildesheim, G. Olms, 1965.

AUTORES LITERARIOS E HISTÓRICOS

Baquílides, *Carmina cum fragmentis*, edición crítica de B. Snell, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum), Leipzig, Teubner, 1961.

Elegía y Yambo, *Elegy and Iambus*, edición y traducción de J.M. Edmonds, (Loeb Classical Library), 2 to., Londres-Cambridge, Mass., Heinemann, Harvard University Press, 1961.

Eurípides, *Fabulae*, edición crítica de G. Murray, 3 to., (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 1958.

Bacchae, edición con introducción y comentario de E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1960

Herakles, edición, introducción y comentario de U. von Wilamowitz-Moellendorf, 3 to., 4ª edición, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

Hypp, Hippolytos, edición con introducción y comentario de W.S. Barrett, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Medea, edición con introducción y comentario de D.L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Hesíodo, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, edición y traducción de P. Mazon, (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budé), París, Les Belles Lettres, 1960.

Erga, edición y comentario de U. von Wilamowitz-Moellendorf, Berlin, Weidmann, 1962.

Homero, *Opera*, edición crítica de D.B. Monro y T.W. Allen, [3ª ed. 1920], 5 to., (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 1959.

Jenofonte, *Memorabilia (Mem.), Oeconomicus (Oec.), Symposium (Smp.), Apologia Socratis (Ap.), Opera omnia*, to. II, edición de E.C.Marchant, (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 1971.

Hiero (Hier.), De vectigalibus (Vect.), Respublica Lacedaemonicorum (Lac.), Ps.Jenof., *Respublica Atheniensium (Res.Ath.), Opuscula: Opera omnia*, to. V, edición de E. Marchant, Oxford, Clarendon Press, 1969

Píndaro, *Carmina cum fragmentis: Pars prior, Epinicia*, edición crítica de B. Snell, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum), Leipzig, Teubner, 1959.

Pars altera, Fragmenta, edición crítica de B. Snell, Leipzig, Teubner, 1964.

Sófocles, *Les Trachiniennes, Antigone, Ajax, Oedipe Roi, Électre, Philoctète, Oedipe a Colone*, edición crítica de A. Dain y traducción de P. Mazon, 3 to., (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budé), París, Les Belles Lettres, 1955-1960.

Teognis, *Elegiae*, edición crítica de D. Young, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum), Leipzig, Teubner, 1961.

Tucídides, *Historiae*, edición crítica de H. Stuart Jones, 2 to., (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 1963.

II. Bibliografía secundaria.

1. Historias de la filosofía griega

Flashar, H., editor, *PhA, Die Philosophie der Antike*, to. 3, *Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1983.

Guthrie W.K.C., *HGP, A History of Greek Philosophy*, 6 to., Cambridge, University Press, 1962 y ss.

Ueberweg, F., Praechter, K., *PhA, Die Philosophie des Altertums*, 12ª ed., Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1958.

Zeller, E., *PhG, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II Teil, 2te. Abteilung, *Aristoteles und die alten Peripatiker*, reproducción de la 4ª ed., Hildesheim, G. Olms, 1963.

Zeller E. - Mondolfo R., *ZM, La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Primera parte, vol. I-II: *I Presocratici*, Florencia, La Nuova Italia, 1951.

I Presocratici: Eraclito, Primera parte, vol. IV, Florencia, La Nuova Italia, 1961.

Da Socrate ad Aristotele: Platone, Parte segunda, vol. III, 1-2, al cuidado de M. Isnardi Parente, Florencia, La Nuova Italia, 1974.

2. Artículos y monografías sobre filosofía griega y especialmente sobre Aristóteles

Ackrill, J.L., *1967*, «Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis*», en: R. Bambrough, (comp.), *1967*, pp. 121-142.

1977, «Aristotle on Good and the Categories», en: **Barnes y otros**, (comp.), *1977*, to. II, pp. 17-24.

1978, «Aristotle on Action», *Mind* 87 (1978) pp. 595-601.

1980, «Aristotle on *Eudaimonia*», en: **Rorty, A.O.**, (comp.), *1980*, pp. 15-33.

Adkins, A.W.H., *1960*, *Merit and Responsibility (A Study in Greek Values)*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

1978 a, «*Theoria* versus *Praxis* in the *Nicomachean Ethics* and the *Republic*», *Classical Philology* 73 (1978) pp. 297-313

1978 b, «Problems in Greek Popular Morality», *Classical Philology* 73 (1978) pp. 143-158.

Allan, D.J., *1953*, «Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles», en: *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. XII. AmsterdamLouvain, pp. 120-127.

1955, «The Practical Syllogism», en: **Mansion, A.**, *Autour d'Aristote*, Louvain, Public. Univ. de Louvain, pp. 325-340.

1963-64, «Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine Concerning Goodness and the Good», *Proceedings of the Aristotelian Society*. 64 (1963-64) pp. 273-286.

1964, «Individual and State in the Ethics and the Politics», en: **Fondation Hardt**, *1964*, pp. 53-86.

1971, «The Fine and the Good in the Eudemian Ethics», en: **Moraux y Harlfinger**, (comp.), *1971*, pp. 63-73.

Allen, R., (comp.), *1965*, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.

Annas, J., *1993*, *The Morality of Happiness*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

1995, «Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics», *Ethics*, 105 (1995) pp. 241-257.

Anscombe, G.E.M, *1965*, «Thought and Action in Aristotle», en: **Bambrough**, (comp.), *1965*, pp. 143-158.

Anton, J.P., y Preus, A., (comp.), *1983*, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, Albany, State University of New York Press, 1983.

Arnim, H.v., *1927*, *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, Sitzungsberichte der Ak. der Wissenschaften in Wien, Bd. 205, Abh. 4, Wien Leipzig, 1927.

1928, «Zu Werner Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles», *Wiener Studien* 46 (1928) pp. 1-48.

1929, «Nochmals die aristotelischen Ethiken», Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. In Wien, Bd. 209, Abh. 2, ahora en: **Hager**, (comp.), *1972*, pp. 1-54.

Aubenque, P., *1963*, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

1966, *Le problème de l'être chez Aristote*, 2ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1966.

Austin, J.L., *1968*, «*Agathón* and *eudaimonía* in the *Ethics* of Aristotle», en: **Moravcsik, J.M.**, *1968*, pp. 261-296.

Bambrough, R., (comp.), *1967*, *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.

«Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy», en: **Bambrough**, (comp.), *1967*, pp 159-174.

Barker, E., *1959*, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York, Dover, 1959.

Barnes, J., *1969*, «Aristotle's Theory of Demonstration». *Phronesis* 14 (1969) pp. 123-152.

1971, «Homonymy in Aristotle and Speusippus», *Classical Quaterly* 21 (1971) pp. 65-80.

1981, «Proof and the Syllogism», en: *Aristotle on Science: the «Posterior Analytics»*, Padua, Antenore, 1981, pp. 17-59.

Barnes y otros, (comp.), *1977 Articles on Aristotle*, 2 to., Londres, Duckworth, 1977.

Berti, E., *1971*, «Multiplicité et unité du bien selon *EE* I 8», en: **Moraux y Harlfinger**, (comp.), *1971*, pp. 157-185.

1975, «La dialettica in Aristotele», en: *Studi Aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 109-133.

1981, «Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981), pp. 227-252.

1983, «Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele», *Rivista critica della filosofia* 4 (1983), pp. 441-456.

Bien, G., *1973*, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Munich, Alber, 1973.

1995, «Gerechtigkeit bei Aristoteles», en: **Höffe, O.**, (comp.), *1995*, pp. 135-164.

Bird, O., *1962*, «The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham», *Journal History Ideas* 23 (1962), pp. 307-323.

Bolton, R., *1976*, «Essentialism and Semantic Theory in Aristotle, *Posterior Analytics* II 710», *Philosophical Review* 85 (1976), pp. 514 544.

Brentano, F., *1862*, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell., 1960.

Broadie, A., *1974*, «Aristotle on Rational Action», *Phronesis* 19 (1974), pp. 70-80.

Broadie, S., *1991*, *Ethics with Aristotle*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1991.

Chichi, G., *1996*, *La técnica de discusión en los Tópicos de Aristóteles*, Buenos Aires, (Tesis de doctorado de la UBA), ms., 1996, 343 pp.

Clark, S.R.L., *1975*, *Aristotle's Man, Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Clarendon Press 1975.

Cooper, J.M., *1973*, «The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy», *American Journal of Philolology* 94 (1973), pp. 327-349.

1975, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass. London, Harvard University Press, 1975.

1977, «Aristotle on the Forms of Friendship», *Review of Metaphysics* 30 (1977), pp. 619-648.

1985, «Aristotle on the Goods of Fortune», *Philosophical Review* 94 (1985), pp. 173-196.

1987, «Contemplation and Happiness: a Reconsideration», *Synthese* 72 (1987), pp. 187-216.

Charles, D., *1984*, *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984.

Chroust, A.H., *1973*, *Aristotle: New Light on his Life and Some of his lost Works*, 2 to., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.

Dolezal, J.P. ,*1974*, *Aristoteles und die Demokratie*, Francfort M., Akademische Verlagsges., 1974.

Düring, I., *1960*, «Aristotle on Ultimate Principles from «Nature and Reality»: *Protrepticus*, frg. 13», en: **Düring y Owen**, *1960*, pp. 35-55.

1966, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966.

1968a, «Aristotle's Use of Examples in the *Topics*», en: **G.E.L. Owen**, (comp.), *1968*, pp. 202-229.

1968b, «Aristoteles», *Real Encyclopaedie von Pauly-Wissowa*, Supplement-Band XI, Stuttgart, 1968, col. 159-336.

Düring, I., y Owen, G.E.L., (comp.), *1960*, *Aristotle and Plato*

in the Mid-Fourth Century, Göteborg, (Studia graeca et latina gothoburgensia XI), 1960.

EngbergPedersen, T., *1983, Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press 1983.

Etheridge, S.G., *1968*, «Aristotle's Practical Syllogism and Necessity», *Philologus* 112 (1968), pp. 20-42.

Eriksen, T.B., *1976, Bios Theoretikos*, OsloBergenTromso, Universitetsforlaget, 1976.

Evans, J.D.G., *1977, Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, 1977.

Festugière, A.J., *1949, La révélation d'Hermes Trimégiste II: Le Dieu cosmique*, París, 1949.

1950, Contemplation et vie contemplative selon Platon, 2ª edición, París, Vrin, 1950.

Flashar, H., *1965a*, «Platon und Aristoteles im Protreptikos des Jamblichos», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965) pp. 53-79.

1965b, «Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles», en: H. Flashar K. Gaiser, (comp.), *Synusia: Festgabe W. Schadewaldt*, Pfullingen, Neske, 1965, pp. 223-246; ahora también en: **Höffe**, (comp.), *1995*, pp. 63-82.

«Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles», *Gymnasium* 78 (1971), 278-293.

1983, «Aristoteles», en: **Flashar**, (edit.), *PhA*, pp.175-457.

Fondation Hardt, *1965, La «Politique» d'Aristote*, VandoeuvresGenève, (Entretiens Hardt s. l'Antiquité Classique t. XI), 1965.

Fortenbaugh, W.W., *1965*, «*Tà pròs tò télos* and Syllogistic Vocabulary in Aristotle's Ethics», *Phronesis* 10 (1965) pp. 191-201.

(comp.), *1983, On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. I, New Brunswick-Londres, 1983.

Fragstein, A.v., *1967, Die Diairesis bei Aristoteles*. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1967.

Fritz, K.v., *1967*, «Zur Frage der esoterischen Philosophie Platons», *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* 49 (1967), pp. 255-268.

Gaiser, K., *1963*, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett, 1963 (2ª ed. con un nuevo *Nachwort*, 1968).

1967, «Zwei ProtreptikosZitate in der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles», *Rheinisches Musem* 110 (1967), pp. 314-345.

1985, «Ein Gespräch mit König Philipp: zum «Eudemos» des Aristoteles», en: **J. Wiesner**, (comp.).*Aristoteles Werk und Wirkung*, Berlin, W. De Gruyter, 1985, pp. 457-484.

Garver, E., *1994*, «Aristotle's Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings», *Journal of the History of Philosophy* 32 (1994), pp. 173-196.

Gauthier, R.A., *1951*, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosohie païenne et dans la theologie chrétienne*, París, J. Vrin, (Bibliothèque thomiste xxviii), 1951.

Gernet, L., *1968*, «Sur la notion du jugement en droit grec», tr. alem, en: **Berneker, E.**, (comp.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt, Wissensch. Buchgesell., 1968, pp. 374-412.

Gigon, O., *1958*, «Interpretationen zu den antiken AristotelenViten», *Museum Helveticum* 15 (1958) pp. 147-193.

1959, «Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles», *Museum Helveticum* 16 (1959), pp. 174-212.

1965, «Sklaverei», en: **Fondation Hardt**, *1965*, pp. 245-277.

1971, «Das Prooimion der Eudemischen Ethik», en: **Moraux y Harlfinger**, (comp.), *1971*, pp. 93-133.

1974, «Die Theologie der Aristotelischen Ethik und Politik», en: **Welskopf, E.Ch.**, (comp.), *1974*, to. III, pp. 1168-1204.

Goldschmidt, V., *1947*, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

GómezLobo, A., *1977*, «Are Hypotheses in the *Posterior Analytics* Assumptions of Existence?», *Review of Methaph.* 30 (1977) pp. 430- 439.

1984, «Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 10 (1984) pp. 133-140.

1989, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

1989a, «The Ergon Inference», *Phronesis* 34 (1989) pp. 170-184.

Gosling, J.C.B. y Taylor, C.C.W., *1982*, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Granger, G.G., *1976, La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

Guariglia, O., *1964-1965*, «Anaximandro de Mileto: Fragmento B 1 (Diels-Kranz)», *Anales de Filología Clásica*, 9 (1964-65) pp. 23-155.

1973, «La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles», *Cuadernos de Filosofía* 13 (1973) pp. 49-59.

—*1975*, «El concepto del bien en Aristóteles», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1 (1975) pp. 152-163. [Recogido en el cap. 5, I].

1976, «Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento éticopolítico de Aristóteles», *Rev. Latinoam. Filos.* 2 (1976) pp. 121-168.

1978, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim Nueva York, G. Olms, (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, K.R., n 4), 1978.

1979, «Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles», *Rev. Latinoam. Filos.* 5 (1979) pp.14-42.

1981, «El carácter original de las categorías en los *Tópicos* de Aristóteles», *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) pp. 1-20.

1982a, «Paideia y dialéctica en la ética de Aristóteles», *Dianoia* 28 (1982) pp. 23-49. [Recogido en el cap. 3].

1982b, «La definición y la explicación causal según Aristóteles», *Rev. Latinoam. Filos.* 8 (1982) pp. 119-146. [Trad. alem. En: **Menne, A., y Öffenberger, N.**, (comp.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, to. 2, Hildesheim-New York, G. Olms, 1985, pp. 80-111.]

1986, «¿Moral del deber o moral de la virtud?», *Crítica* 18 (1986) pp. 95-110.

1989, «Konrad Gaiser», *Méthexis* 2 (1989) pp. 57-60.

1992, *Ética y Política según Aristóteles*, 2 to., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

Hager, F.P., (comp.), *1969*, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell., 1969.

1972, (comp.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaft. Buchgesell., 1972.

Hambruch, E., *1904*. *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Berlín, Weidmann, 1904

Hamburger, M., *1965*. *Morals and the Law: the Growth of Aristotle's Legal Theory*, New York, 1965.

Hardie, W.F.R., *1965*, «The Final Good in Aristotle's *Ethics*», [*Philosophy* 40 (1965) 277-295], ahora en: **Moravcsik**, *1968*, pp. 297-322.

1968, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

1978, « «Magnanimity» in Aristotle's Ethics», *Phronesis* 23 (1978) pp. 63-79.

1979, «Aristotle on the Best Life for a Man» *Philosophy* 54 (1979) pp. 35-50.

Harrison, A.R.W., *1957*, «Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book V, and the Law of Athens», *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) pp. 42-47.

Hartman, E., *1977*, *Substance, Body and Soul*, Princeton, University Press, 1977.

Heidel, W.A., *1941*, *Hippocratic Medicine, its Spirits and Method*, New York, 1941.

Heinaman, R., *1988*, «Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*», *Phronesis* 33 (1988) pp. 31-53.

1993, «Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle», *Phronesis* 38 (1993) pp. 31-56.

Heinimann, F., *1965*, *Nomos und Physis*, 2ª edición, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell., 1965.

Höffe, O., *1971*, *Praktische Philosophie: das Modell des Aristoteles*, Munich-Salzburgo, A. Pustet, (Epimeleia, to. 18), 1971.

1995, (comp.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

1995b, «Ausblick: Aristoteles oder Kant-wider eine plane Alternative», en: Höffe, (comp.), *1995*, pp. 277-303.

Irwing, T., *1977*, *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

1985, «Permanent Happiness: Aristotle and Solon», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III (1985) pp. 89-124.

1986, «Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness», en: **Schofield, M., y Striker, G.**, *The Norms of Nature (Studies in Hellenistic Ethics)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 205-244.

Jaeger, W., *1913*, «Das Pneuma im Lykeion», *Hermes* 48 (1913) pp. 29-74.

1946, *Aristóteles (Bases para la historia de su desarrollo intelectual)*, tr. esp. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

1957a, «Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics», *Jour. Hellenic Studies* 77 (1957) pp. 54-61.

Kapp, E., *1938*, «Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon», *Mnemosyne* 6 (1938) pp. 179-194.

Kenny, A., *1966*, «The Practical Syllogism and Incontinence», *Phronesis* 11 (1966) pp. 163-184.

1977, «Aristotle on Happiness», en: **Barnes** y otros, *1977*, to. II, pp. 25-32.

1978, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

1979, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, Duckworth, 1979.

1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Keyt, D., *1983*, «Intellectualism in Aristotle», en: **Anton y Preus**, (comp.), *1983*, pp. 364-387.

Keyt, D., y Miller, F.D.jr., (comp.), *1991*, *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991.

Kosman, L.A., *1968*, «Predicating the Good», *Phronesis* 13 (1968) pp. 171-174.

Krämer, H.J., *1959*, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter, 1959.

1964, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1967.

1982, *Platone e i fondamenti della metafisica*, introducción y traducción de G. Reale, Milán, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982.

Kraut, R., *1979*, «Two Conceptions of Happiness», *Philosophical Review* 88 (1979) pp. 167-197.

Kullmann, W., *1974*, *Wissenschaft und Methode*, Berlin Nueva York, W. De Gruyter, 1974.

1980, «Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles». *Hermes* 108 (1980) pp. 419-443.

1992, *Il pensiero politico di Aristotele*. Milán - Nápoles, Guerini Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992.

La Croce, E., *1988*, «El bien y los bienes según Aristóteles», *Méthexis* 1 (1988) pp. 71-84.

Le Blond, J.M., *1970*, *Logique et Méthode chez Aristote*, [1ª 1939], 2ª ed., París, J. Vrin, 1970.

Léonard, J., *1948*, *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948.

Loening, R., *1903*, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim, G. Olms, 1967 [reimpresión de la 1ª edición, Jena 1903].

Lledó, E., *1994*, *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la theoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994.

Maier, H., *1936*, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 2ª ed., 3 to., Hildesheim-Nueva York, G. Olms, 1969 [reimpresión de la 2ª edición, Leipzig, K.F. Koehler, 1936].

Mansion, S., *1946*, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina Paris, Desclée de Brouwer, 1946.

(comp.), *1961*, *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961.

Meikle, S., *1991*, «Aristotle and Exchange Value», en: **Keyt y Miller**, (comp.), *1991*, pp. 156-181.

1994, «Aristotle on Money», *Phronesis* 39 (1994) pp. 26-44.

Merlan, P., *1960*, *From Platonism to Neoplatonism*, 2ª edición, La Haya, M. Nijhoff, 1960.

Michelakis, E.M., *1968*, «Das Naturrecht bei Aristoteles», en: **Berneker, E.**, (comp.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt, Wissensch. Buchgesell., 1968, pp. 146-171.

Mieri, M., *1987*, «Biología y taxonomía de las constituciones en la *Política* de Aristóteles», *Revista Latinoam.Filos.* 13 (1987) pp. 72-85.

Mikkola, E., *1958*, «»Schole» bei Aristoteles», *Arctos* (nueva serie) 2 (1958) pp. 68-87.

Monan, J.D., *1968*, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Mondolfo, R., *1955*, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955.

1960, «Origen del ideal filosófico de la vida», en: *En los oríge-nes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, Hachette, 1960, pp. 181-212.

Moraux, P., *1965*, «Quelques apories de la *Politique* et leur arrière-plan historique», en: **Fond. Hardt**, *1965*, pp. 127-158.

(comp.), *1968*, *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

_*1968*, «La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*», en: **Owen**, (comp.), *1968*, pp. 277-311.

Moraux, P., yHarlfinger, D., (comp.), *1971*, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, W. De Gruyter, 1971.

Moravcsik, J.M.E., *1968*, (comp.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. London, Macmillan, 1968.

Morrison, J.S., *1963*, «The Truth of Antiphon», *Phronesis* 8 (1963) pp. 35-49.

Mueller-Goldingen, Ch., *1991*, «Politik und Philosophie dei Aristoteles und im frühen Peripatos», *Archivf. Geschichte der Philosophie* 73 (1991) pp. 1-19.

Müller, G.,*1960*, «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre», *Musem Helveticum* 17 (1960) pp. 121-143.

Nagel, T., *1972*, «Aristotle on Eudaimonia»,*Phronesis* 17 (1972) pp. 252-259.

Natali, C., *1984*, «Virtù o scienza? Aspetti della *phrónēsis* nei *Topici* e nelle *Etiche* di Aristotele», *Phronesis* 29 (1984) pp. 50-72.

Nussbaum, M.C.,*1978*, «Practical Syllogisms and Practical Science», en: **Arist.**, *De motu*, Interpretive Essay 4, pp. 165-220.

1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, University Press, 1986.

Oehler, K., *1962*, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Munich, C.H.Beck (*Zetemata* Nr. 29), 1962.

Owen, G.E.L., *1960*, «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», en: **Düring y Owen**, (comp.), *1960*, pp. 163-190.

1961, «*Tithénai tà phainómena*», en: **S. Mansion**, (comp.), *1961*, pp. 83-103.

1965, «A Proof in the *Peri Ideon*», en: **Allen, R.**, (comp.), *1965*, pp. 293-312.

(comp.), *1968*, *Aristotle on Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Owens, J., *1963*, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 2ª ed., Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

Pater, W.A. de, *1965*, *Les Topiques d'Aristote et la dialeticque platonicienne*, Friburgo (Suiza), Editions St. Paul, (Études thomistes vol. X) 1965.

Patzig, G., *1969*, *Die aristotelische Syllogistik*, 3ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

1981, «Erkenntnisgründe, Realgründe und Erklärungen (Zu *Anal. Post.* A 13)», en: *Aristotle on Science: The «Posterior Analytics»*, (Studia Aristotelica, 9), Padua, Antenore, 1981, pp. 141-156.

(comp.), *1990*, *Aristoteles' «Politik»*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Price, A.W., *1980*, «Aristotle's Ethical Holism», *Mind* 89 (1980) pp. 338-352.

Prichard, H.A., *1968*, «The Meaning of *agathón* in the Ethics of Aristotle», [*Philosophy* 10 (1935) pp. 273-9], ahora en: **Moravcsik**, (comp.), *1968*, pp. 241-260.

Rees, D.A., *1957*, «Bipartition of the Soul in the Early Academy», *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) pp. 112-118.

1960, «Theories of the Soul in the Early Aristotle», en: **Düring y Owen**, (comp.), *1960*, pp. 191-200.

1971, «»Magnanimity» in the Eudemian and Nicomachean Ethics», en: **Moraux y Harlfinger**, (comp.), *1971*, pp. 231-244.

Ricken, Fr., *1976*, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (*Hypomnemata* n 46), 1976.

Robinson, D.B., *1971*, «Ends and Means and Logical Priority», en: **Moraux y Harlfinger**, (comp.), *1971*, pp. 185-184.

Roche, T., *1988*, «*Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation», *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988) pp. 175-194.

1992, «In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory», *Phronesis* 36 (1992) pp. 46-84.

Rorty, A.O., (comp.), *1980*, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1980.

Ross, W.D., *1960*, «The Development of Aristotle's Thought», en: **Düring y Owen**, (comp.), *1960*, pp. 1-17.

1981, *Aristóteles*, trad. cast., Buenos Aires, Charcas, 1981.

Rowe, C.J., *1971a*, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: a Study in the Development of Aristotle's Tought*, Cambridge, The Cambridge Philological Society, 1971.

1971b, «The Meaning of *phrónēsis* in the *Eudemian Ethics*», en: **Moraux y Harlfinger**, *1971*, pp. 73-92.

Sainati, V., *1968*, *Storia del «Organon» aristotelico I: Dai «Topici» al «De interpretatione»*, Florencia, Felice Le Monnier, 1968.

1973, *Storia del «Organon» aristotelico II: L'Analitica. Parte I: La crisi epistemologica della Topica*, Florencia, Felice Le Monnier, 1973.

Salomon, M., *1937*, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, 1937.

Santas, G., *1969*, «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia» *Phronesis* 14 (1969) pp. 162-189.

Schmidt, E.A., *1967*, «Ehre und Tugend. Zur Megalophychia der aristotelischen Ethik», *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 49 (1967) pp. 149-168.

Schütrumpf, E., *1989*, «Magnanimity, *Megalophychía*, and the System of Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 71 (1989) pp. 10-22.

Sinclair, T.A., *1961*, *A History of Greek Political Thought*, Londres, Routledge 6 Kegan Paul, 1961.

Siwek, P., *1930*, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, París, 1930.

Solmsen, F., *1929*, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1929.

1960, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1960.

Sorabji, R.R., *1980a, Necessity, Cause and Blame*. Londres, Duckworth, 1980.

1980b, «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», en: **Rorty, A.**, (comp.), *1980*, pp. 201-220.

Stenzel, J., *1931, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, [2ª. ed. Stuttgart 1931], reimpresión, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell., 1961.

1959, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 3ª edic., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

Szabó, A., *1965*, «Anfänge des Euklidischen Axiomensystems», en: **O. Becker** (comp..), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, pp. 354-461.

Taylor, A.E., *1960, Plato: the Man and his Work*, Londres Methuen, 1960.

Van Fraasen, B.C., *1980*, «A Re-examination of Aristotle's Philosophy of Science», *Dialogue* 19 (1980) pp. 28-45.

Verdenius, W.J., *1971*, «Human Reason and God in the Eudemian Ethics», en: **Moraux y Harlfinger**,(comp.), *1971*, pp. 285-297.

Vlastos, G., *1981*, *Platonic Studies*, Princeton, University Press, 1981.

Walsh, J.J. y Shapiro, H.L., *1967, Aristotle's Ethics: Issues and Interpetations*, Belmont , Wadsworth, 1967.

Weil, E., *1951*, «La place de la logique dans la pensée aristotelicienne», *Revue de Metaphysique et Morale*, 56 (1951) pp. 283-315.

Weil, R., *1960, Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris, Klincksieck, 1960.

White, N., *1995*, «Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics», *Ethics* 105 (1995) pp. 258-283.

Wieland, W., *1970, Die aristotelische Physik*. 2ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

Wiggins, D., *1987*, «Deliberation and Practical Reason», [1ª. 1975-76], ahora en: *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 215-237.

WilamowitzMoellendorf, U.v., *1893, Aristoteles und Athen*, [1ª edic. 1893], reimpr., Berlín-Dublin Zürich, Weidmann, 1966.

Wilkes. K.V., *1978*. «The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics», *Mind* 87 (1978) pp. 553-571.

Wilpert, P., *1956/57*. «Aristoteles und die Dialektik», *Kant-Studien* 48 (1956/57) pp. 247-257.

Williams, B., *1962*. «Aristotle on the Good: a Formal Sketch», *Philosophical Quaterly* 12 (1962) pp. 290-296.

1993, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, University of California Press. 1993.

—

3. Historia de la literatura, de la cultura y de la religión

Burn, A.R., *1960*, *The Lyric Age of Greece*, Nueva York, St. Martin's Press, 1960.

Dodds E.R., *1963*, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley Los Angeles, University of California Press, 1963.

Dover, K.J., *1974*, *Greeek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974.

Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, to. VI, *Euripide*, Vandoeuvres-Genève, (4-9 agosto 1958) 1960.

Fränkel, H., *1962*, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2ª edic. Munich, C.H. Beck, 1962.

Jaeger, W., *1957b*, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, t.e. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Knox, B.M., *1968*, «Der *Hippolytos* von Euripides», en: **Schwinge, (comp.)**, *1968*, pp. 238-274.

Lesky, A., *1963*, *Geschichte der griechischen Literatur*, 2ª edic. Berna-Munich, Francke, 1963.

1974, «Entscheidung und Verantwortung in der Tragödie des Aischylos», en: **Hommel, H.**, (comp.), *Wege zu Aischylos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, to. I, pp. 330-346.

Rivier, A., *1960*, «L'element démonique chez Euripide jusqu'en 428», en: **Fondation Hardt**, to. VI, *Euripide*, pp. 43-86.

Schlesinger, E., *1933*, *Die griechische Asylie*, Giessen, 1933.

1950, *El Edipo Rey de Sófocles*, La Plata, Publicaciones de la Universidad de La Plata, 1950.

1960, «Notas a la *Pítica VIII* de Píndaro», *Anales de Filología Clásica* 7 (1960) pp. 29-54.

1968, «Die Intrige im Aufbau von Sophokles' Philoktet». *Rheinisches Museum für Philologie* 111 (1968) pp. 97-156.

Schwinge, E.R. (comp.). *1968*. *Euripides*, Darmstadt, Wissenschaft. Buchgesell, 1968.

Snell, B., *1946*, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, Claaszen & Goverts, 1946.

Untersteiner, M., *1955*, *Le origini della tragedia e del tragico*, [s.l.], G. Einaudi, 1955.

Vernant, J.-P., y Vidal-Naquet, P., *1982*. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, F. Maspero, 1982.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *1959*, *Der Glaube der Hellenen*, 3ª edición, 2 tomos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

4. *Diccionarios y gramáticas*

Liddell, H.G., Scott, R., y Jones, H.S., *LSJ, A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Kühner, R., y Blass, F., *GrG, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Primera parte: Elementar-und Formenlehre, 2 to., Hannover, Hansche, 1966.

Kühner, R., y Gerth, B., *GrG, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Segunda parte: Satzlehre, 2 to., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

5. *Historia política, social y económica*

Austin, M., y Vidal-Naquet, P., *1972*, *Économies et Sociétés en Grèce Ancienne*, Paris, A. Colin, 1972.

Bengston, H., *1977*, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit*, Munich, C.H. Beck, (Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 4), 1977.

Bogaert, R., *1976*, «Geld», en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, to. IX, Stuttgart 1976, pp. 797-907.

Brockmeyer, N., *1979*, *Antike Sklaverei*, Darmstadt, Wissensch. Buchgesell., 1979.

Brunner, O., *1956*, «Das «ganze Haus» und die alteuropäische «Ökonomik»», en: *Neue wege der Sozial-geschichte*, Göttingen, 1956, pp. 33-61. [tr. cast., *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, tr. esp. Buenos Aires 1976.]

1949, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, Salzburg 1949

Bücher, K., *1901*, «Zur griechischen Wirtschaftsgeschichte», en: *Festgabe für A. Schäffle*, Tübingen, Laupp, 1901, pp. 193-254.

Busolt, G., *1920*, *Griechische Staatskunde*, 2 to., München, C.H. Beck, 1963.

Davies, J.K., *1971*, *Athenian Propertied Families: 600-300 B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Day J. and Chambers M., *1967*, *Aristotle's History of Atheninan Democracy*, Amsterdam, Hakkert 1967.

Ehrenberg, V., *1965*, *Der Staat der Griechen*, 2ª ed., Zürich-Stuttgart, Artemis, 1965.

Finley, M.I., *1952*, *Studies in Land and Credit in ancient Athens, 500-200 B.C.*, reprod. fotomec. New York, Arno Press, 1973.

1953, «Land, Debt and the Man of Property in Classical Athens», *Polit. Science Quat.* 68 (1953) 249-268.

1959, «Was Greek Civilizations Based on Slave Labour?», en: Finley, comp., *1964b*, pp. 53-73.

1962, *The World of Odysseus*, Harmondsworth, Penguin Books, 1962.

1964a, «Between Slavery and Freedom», *Comparative Stud. Soc. and Hist.* 6 (1964) 233-249.

1964b, (Comp.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, 3ª ed., Barnes & Noble, New York, 1968.

1965, «Technological Innovation and Economic Progress in the Ancient World», *Econ. Hist. Rev.* 2nd. ser., 18 (1965) 29-45.

1970, «Aristotle and Economic Analysis», *Past & Present*, nº 47 (1970) 3-35; ahora también en: Finley, *1974*, pp. 26-52.

1973a, *The Ancient Economy*. Londres, Chatto & Windus, 1973.

1973b, (Comp.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, París-La Haya, Mouton & Co., 1973.

1974, (Comp.), *Studies in Ancient Society*, Londres y Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974.

1976. «A peculiar institution?», *TLS*. July 2 1976. pp. 819-20.

1977a. «The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond», *Compar. Stud. Soc. a. Hist.* 19 (1977) 305-327.

1977b. *Uso y abuso de la historia*. t.e., Barcelona, Crítica, 1977.

1982 *Esclavitud antigua e ideología moderna*. t.e.. Barcelona, Crítica, 1982.

Garlan, Y., *1972*, *La guerre dans l'antiquité*. Paris, F. Nathan. 1972.

Gauthier, P., *1972*, *Symbola: Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, Univ. de Nancy II, 1972.

Glotz, G.,*1920*, *Le travail dans la Grèce ancienne*. París 1920.

1953, *La cité grecque*. París 1953.

1948, *Histoire grecque*, con la colaboración de R.Cohen, 2 to., Paris. Presses Universitaries de France, 1948.

Hasebroeck, J., *1928*, *Staat und Handel im alten Griechenland*, reprod. fotomec. Hildesheim, G. Olms, 1966.

1931, *Griechische Wirtschafts-und Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1931.

Humphreys, S.C., *1970*, «Economy and Society in Classical Athens», *Annali Scuola Normale Superiore Pisa*, 34 (1970) 1-26.

Klees, H., *1975*, *Herren und Sklaven*. Wiesbaden. F. Steiner, 1975.

Kloft, H., *1992*, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Welt*, Darmstadt, Wissensch. Buchgesell., 1992.

Lauffer, S., *1974*, «Die Liturgien in der Krisenperiode Athens». en: Welskopf, *1974*, I, pp. 147-159.

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, reproducción fotomecánica de la 1ª edición (Moscú 1939-1941), Francfort M, Europäische Verlag. s.f..

Zur Kritik der politischen Ökonomie, *Werke*, ed. H.J. Lieber y B. Kautsky, to. 6, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1964, pp. 835-1030.

Das Kapital, *Werke*. ed. H.J. Lieber y B. Kautsky, to. 4-6, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1962-64.

Meier, Ch., *1970*, *Entsehung des Begriffs «Demokratie»*, Francfort M., Suhrkamp. 1970.

Meyer, E., *1910*, «Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums», en: *Kleine Schriften*. Halle. M.Niemeyer, 1910, pp. 81-160.

Michell, H., *1957*, *The Economics of Ancient Greece*, 2ª ed., Cambridge, Heffer & Sons, 1963.

Mossé, C., *1967*, «La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote», *Eirene* 6 (1967) 17-21.

1969, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, Presses Universitaries de France, 1969.

1971, «Métèques et étrangers à Athènes au IVe - IIIe siècles avant notre ere», en: *Symposion 1971: Vorträge zur griechischen u. hellenistischen Rechtsgeschichte*, ed. por H.J. Wolf, Colonia-Viena, Böhlau, 1975, pp. 205-213.

Ollier, F., *1933*, *Le mirage spartiate*, Paris, E. de Boccard, 1933.

Pecirka, J., *1967*, «A Note on Aristotle's Conception of Citizenschip and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens», *Eirene* 6 (1967) 23-26.

Polanyi, K., *1968*, «Aristotle Discovers the Economy», en: *Primitive, Archaic, and Modern Economies*, Essays of K.P. edited by G. Dalton, Boston, Beacon Press, 1971, pp 78-115.

Romero, J.L., *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

Schlaifer, R., «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», en: **Finley**, (Comp.), *1964b*, pp. 93-132.

Vernant, J.P., *1966*, *Mythe et pensée chez les grecs*, 2ª ed. París, F. Maspero, 1966.

1968, (Comp.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París -La Haya, Mouton & Co., 1968.

Vidal-Naquet, P., *1968*, «La tradition de l'hoplite athénien», en: **Vernant**, (comp.), *1968*, pp. 161-181.

Weber, M., *1924*, «Agrarverhältnisse im Altertum», en: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschafts-geschichte*, editado por J. Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, pp. 1-228.

1986, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 tomos, 8ª ed., Tübingen J.C.B. Mohr, 1986.

Wirtschaft und Gesellschaft, ed. J. Winckelmann, 5ª ed. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972.

Staatssoziologie, ed. J. Winckelmann, Berlín 1966.

Welskopf, E.Ch., *1962*, *Probleme der Musse im Alten Hellas*, Berlin, Rütten & Loening, 1962.

1966. «Zu dem Problem von Ethik und Moral in Ökonomie und Politik der Antike», *Jahr. Wirtschaftsgeschichte*, Teil IV, 1966, pp. 75-95.

1974, (Comp.), *Hellenische Poleis: Krise-Wandlung-Wirkung*, Darmstadt, Wissensch. Buchgesell., 1974, 4 tomos.

Wiil, E., *1954a*, «Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique», *Annales: Ec., Soc., Civ.* 9 (1954) 7-22.

1954b, «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», *Rev. Historique* 212 (1954) 209-231.

1972, *Le monde grecque et l'orient* (Peuples et civilisations: Historie General), 2 to., París, Presses Universitaires de France, 1972.

6. *Filosofía en general, especialmente ética*

Anscombe, G.E.M, *1959*, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 2ª ed. Nueva York, Harper & Row, 1959.

1963, *Intention*, 2ª ed., Oxford, Blackwell, 1979.

1981, «Modern Moral Philosophy», en: *Collected Papers*, vol. 3, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 26-42.

Bertomeu, M., *1989*, «La crítica de Schopenahuer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15 (1989) pp. 45-71.

Bubner, R., *1975*, «Eine Renaissance der praktischen Philosophie», *Philosophische Rundschau* 22 (1975) pp. 1-34.

Camps, V., Guariglia, O., y Salmerón, F., (Comp.), *1992*, *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (*Enciclopedia Iberoamerican de Filosofía*, to. 2), 1992.

Cassirer, E., *1922*, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, [reimpresión de la 3ª edición, New Haven, Conn., 1922], 4 to., Darmstadt, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1974.

Flach, W., *1970*, «Die wissenschaftliche Einschätzung der Selbstbiographie bei Dilthey», *Archiv f. Geschichted. Philosophie*, 52 (1970) pp. 172-186.

Foot, Ph., *1977, Virtues and Vices*, Berkeley Los Ángeles, University of California Press, 1977.

Franzen, W., *1988*, «Die Sehnsucht nach Härte und Schwere», en: **A. GethmannSiefert y O. Pöggeler**, (Comp.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort M., Suhrkamp, 1988, pp. 78-92.

Fung Yu-Lan, *1960, A Short History of Chinese Philosophy*, edición de D. Bodde, Nueva York, Macmillan.

Gadamer, H.G., *1960, Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.

1972, «Hermeneutik als praktische Philosophie», en: **Riedel**, (Comp.), *1972*, 1, pp. 325-345.

1991, «Heidegger und die Griechen», en: **D. Papenfuss y O. Pöggeler**, (Comp.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Francfort M., V. Klostermann, 1991, I, pp. 57-74.

Guariglia, O., *1993, Ideología, verdad y legitimación*, 2ª edic., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

1995, Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea, Bari-Nápoles, Palomar-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. [trad. alemana, *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, G. Olms (Philosophische Texte und Studien, to. 40), 1995.]

1996, Moralidad: Ética universalista y sujeto moral, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Guariglia, O., Bertomeu, M.J., y Vidiella, G., *1993, Democracia y estado de bienestar*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Habermas, J., *1978*, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», en: *Theorie und Praxis*, Francfort M., 1978, pp. 48-87.

1983, Moralbewusstsein und komunikatives Handeln, Francfort M., Suhrkamp.

1985, Der philosophische Diskurs der Moderne, Francfort M., Suhrkamp.

1986, «Moralität und Sittlichkeit», en: **Kuhlmann**, (Comp.), *1986*, pp. 16-37.

Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Francfort M., Suhrkamp, 1971 ss.

Heidegger, M., *SuZ, Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1957.

1985, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1921/22), en: *Gesamtausgabe*, II. Abt., to. 61, Francfort M., V. Klostermann, 1985.

1988, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), en: *Gesamtausgabe*, II. Abt., to. 63, Francfort M., V. Klostermann, 1988.

Hennis, W., *1963, Politik und praktische Philosophie*, Neuwied Berlin, Luchterhand, 1963.

Horkheimer, M., *1968, Kritische Theorie der Gesellschaft*, edic. de A. Schmidt, 2 to., Francfort M., Fischer, 1968.

Horkheimer, M. y Adorno, Th.W., *1969, Dialektik der Aufklärung*, 2ª edic., Francfort, Fischer, 1969.

Husserl, E., *1954, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie*, en: *Gesammelte Werke*, to. VI, La Haya, M. Nijhoff, 1954.

1984, Logische Untersuchungen, en: *Gesammelte Werke*, to. XIX, 1, La Haya, M. Nijhoff, 1984.

Ilting, K.H., *1963-64*, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64) pp. 38-58.

Kant, I., *Werke*, edición de W. Weischedel, to. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

GMS, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, pp. 11-102.

KpV, Kritik der praktischen Vernunft, pp. 107-308.

MS, Die Metaphysik der Sitten, pp. 309-636.

Kenny, A., *1963, Action, Emotion and Will*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

Kripke, S., *1980, Naming and Necessity*, 2ª edic., Oxford, Blackwell, 1980.

Kuhlmann W., (Comp.), *1986, Moralität und Sittlichkeit*, Francfort M., Suhrkamp, 1986.

Löwith, K., *1984, Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, en: *Sämtliche Schriften*, to. 8, Stuttgart, Metzler, 1984.

Lukacs, G., *1923, Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín. Malik, 1923.

MacIntyre, A., *1981, After Virtue*, Notre Dame, University of . Notre Dame Press, 1981.

1988, Whose Justice? Which Rationality?, Londres, Duckworth, 1988.

Marcuse, H., *1968, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 2ª ed., Francfort M., 1968.

Mill, J.S., *Utilitarianism; On Liberty*, editado por M. Warnock, Glasgow, Collins, 1962.

Moore, G.E., *1903, Principia Ethica*, Cambridge, University Press, 1978.

Nietzsche, F., *1886, Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche's *Werke*, Taschen-Ausgabe, Leipzig, C.G. Naumann, 1906, to. 8.

1887, Zur Genealogie der Moral, Nietzsche's *Werke*, Taschen-Ausgabe, Leipzig, C.G. Naumann, 1906, to. 8.

Pitcher,G., *1964, The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964.

Popper, K., *1966, The Open Society and Its Enemies*, 2 to., 5ª edic., Londres, Rotuledge & Kegan Paul, 1966.

1974, Conjectures and Refutations, 5ª ed. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.

Rawls, J., *1972, A Theory of Justice*, Oxford-Londres-New York, Oxford University Press, 1972.

Ricoeur, P., *1990, Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.

Riedel, M., (Comp.), *1972, Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 to., Friburgo, Rombach, 1972.

1975, Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Francfort M., Suhrkamp, 1975.

Ritter, J., *1969, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Francfort M., Suhrkamp, 1969.

1972, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», [1960], ahora en: **Riedel**, (Comp.), *1972*, to. II, pp. 479-500.

Schnädelbach, H., *1986*, «Was ist Neoaristotelismus?», en: Kuhlmann, (Comp.), *1986*, pp. 38-63.

Sen, A., *1988. On Ethics and Economics*, B. Blackwell, Cambridge, Mass., 1988.

Simpson, P., *1992*, «Contemporary Virtue Ethics and Aristotle», *Review of Metaphysics* 45 (1992) pp. 503-524.

Sorabji, R.R., *1969*, «Aristotle and Oxford Philosophy», *American Philosophical Quateriy* 6 (1969) pp. 127-135.

Taylor, Ch., *1989. Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

Thiebaut, C., *1992. Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Tonelli, G., *1962*, «Der historische Ursprung der Kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»», *Archir für Begriffsgeschichte* (1962) pp. 120-139.

Torretti, R., *1978. Philosophy of Geometry from Rieman to Poincaré*, Dordrecht, Reidel, 1978.

Toulmin, S., *1972*, *Human Understanding*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Trendelenburg, F.A., *1867*, «Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik», [1867], ahora en: **R. Bittner y K. Cramer**, *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Francfort M., 1975, pp. 404-421.

Tugendhat, E., *1979, Selbstbewusstein und Selbstbestimmung*, Francfort M., Suhrkamp, 1979. [Trad. cast., *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

1987. Probleme der Ethik, Stuttgart, Reclam, 1987. [Trad. cast., *Problemas de la ética*, Barcelona, Grijalbo, 1988.]

Volpi, F., *1989*, «*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989) pp. 225-240.

Walzer, M., *1983, Spheres of Justice*, reimpr., Oxford, Blackwell, 1985. [Trad. cast. *Las esferas de justicia*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993].

Williams, B., *1985, Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

Winch, P., *1972, Ethics and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Wittgenstein, L., *Wkausg.*, *Werkausgabe*, 6 to., Francfort M., Suhrkamp, 1989 ss.

Wright, G.H.von, *1963. The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

1971. Explanation and Understanding, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Índice